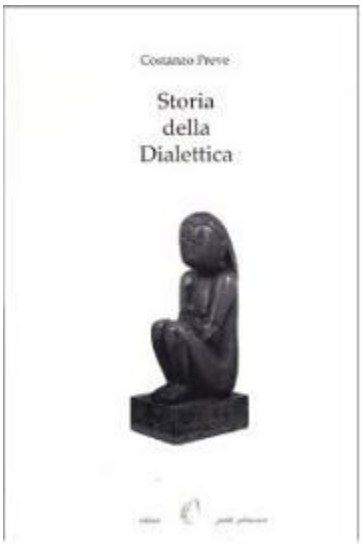
Costanzo Preve

Storia della Dialettica

editrice petite plaisance

Costanzo Preve
STORIA DELLA DIALETTICA



Il lettore ha sotto gli occhi, e potrà liberamente giudicare, una sintetica storia della dialettica nel pensiero occidentale. Si tratta in realtà di una storia molto "breve", anzi "brevissima". Non ho però ritenuto opportuno di dilungarmi, non certo perché non ne valesse la pena, ma perché è inutile portare vasi a Samo, e cioè, detto fuor di metafora, aggiungere altri inutili quintali di carta ai quintali già esistenti dedicati alla dialettica, alle differenti definizioni che ne sono state date, ed infine alle monografie specialistiche sui vari pensatori più o meno noti che se ne sono occupati. (Dalla prefazione)

Editrice petite plaisance

2006 Pistoia

Creative Commons

ISBN 88-7588-083-2

STORIA DELLA DIALETTICA

Premessa

Il lettore ha sotto gli occhi, e potrà liberamente giudicare, una sintetica storia della dialettica nel pensiero occidentale. Si tratta in realtà di una storia molto "breve", anzi "brevissima". Non ho però ritenuto opportuno di dilungarmi, non certo perché non ne valesse la pena, ma perché è inutile *portare vasi a Samo,* e cioè, detto fuor di metafora, aggiungere altri inutili quintali di carta ai quintali già esistenti dedicati alla dialettica, alle differenti definizioni che ne sono state date, ed infine alle monografie specialistiche sui vari pensatori più o meno noti che se ne sono occupati. Di questo farò cenno nella nota bibliografica generale commentata, che è anche in un certo senso un capitolo a parte. In questa premessa mi limiterò quindi ad alcune segnalazioni utili per la lettura.

In primo luogo, è chiaro che in un lavoro del genere è impossibile evitare di cadere in errori o in fraintendimenti. Non si tratta ovviamente delle interpretazioni che darò a molti pensatori, interpretazioni del tutto anomale ed atipiche ma che rientrano nella mia più completa libertà ermeneutica, quanto di errori veri e propri. Se è così, prego tutti coloro che per caso rilevassero questi errori di scrivermi e di segnalarmeli per una eventuale seconda edizione migliorata. Il mio indirizzo è: Costanzo Preve, via Piazzi 33, 10129 Torino. Nella generale dissoluzione contemporanea di ogni comunità indipendente e "gratuita" di studiosi, siamo tornati al "medioevo" degli indirizzi personali. Ma forse è meglio così.

In secondo luogo, è chiaro che non ho potuto né soprattutto voluto scrivere una storia "completa" della

dialettica nel pensiero occidentale. Vi sono molti autori "saltati", che pure sarebbero stati interessanti da analizzare. Tuttavia, non ho perseguito di proposito una pur possibile "completezza" enumerativa, preferendole un discorso più lineare e sintetico. Il mio discorso, infatti, in un certo senso "precipita" nel quindicesimo ed ultimo capitolo, in cui tento di disegnare un profilo sommario del tempo storico in cui ci è dato di vivere proprio alla luce dell'eredità dialettica del pensiero occidentale. A questo punto, anche se sono appena accennati Epicuro, gli stoici, eccetera, il danno non sarà grave. Il lettore ha a sua disposizione storie della filosofia ricchissime e dettagliate.

In terzo luogo, il lettore si troverà di fronte non solo ad alcune novità interpretative, come è normale che sia, ma anche di fronte ad alcune innovazioni filosofiche relativamente "scandalose". Nei manuali di filosofia vengono in genere classificati come "idealisti" tre pensatori tedeschi dell'epoca romantica (Fichte, Schelling e Hegel), mentre Marx viene in genere connotato come critico dell'idealismo e quindi come materialista, più o meno dialettico (anche se pochi giungono fino al punto di connotarlo erroneamente come fondatore del "materialismo dialettico", togliendo in questo modo l'onore della scoperta al buon Engels). Nella mia interpretazione, invece, non si parla di Schelling (non perché non lo meriti, ma perché non fa parte a mio avviso dell'idealismo propriamente storico e sociale), ed in compenso vengono classificati come idealisti dialettici Fichte, Hegel e Marx. Questo può stupire o scandalizzare a piacere, o anche solo sollevare un sorrisino di compatimento o suscitare una frettolosa alzata di spalle. Non intendo convincere nessuno, ma solo portare socraticamente (ed aristotelicamente) alcuni ragionamenti "probabili" a supporto di questa interpretazione.

In quarto luogo, infine, suggerisco al lettore di collocare questa mia breve storia della dialettica nel contesto più ampio

ed articolato dei miei lavori più recenti, che ricorderò nella nota bibliografica generale. Se infatti sono andato un po' "di fretta" su alcuni decisivi argomenti, ciò è dovuto al fatto che mi sono soffermato più ampiamente su di essi in altre sedi. Così facendo, credo che questo mio lavoro ci abbia guadagnato in chiarezza e snellezza.

Viviamo in un'epoca storica apparentemente adialettica, o se si vuole poco dialettica. Ciò è già avvenuto altre volte in passato, e questo deve servirci da sia pur povera consolazione. Il tempo "generazionale" della nostra vita è breve, e non coincide praticamente mai con i tempi storici più lunghi dei movimenti storici e sociali decisivi. Forse, come dice un proverbio cinese, è un bene non dover vivere in un periodo storico "interessante". Coloro che si trovarono ad avere vent'anni nel 1914 o nel 1939, vissero indubbiamente in un'epoca storica più interessante della stagnazione morale ed antropologica in cui siamo (apparentemente) immersi, ma ne pagarono anche prezzi per noi quasi incredibili.

E allora si potrebbe dire come nel film *Quarto Potere* a proposito della stampa: è la dialettica, bellezza!

Introduzione

Dialettica e filosofia nella storia bimillenaria del pensiero occidentale

La filosofia è un'attività sociale, e come tutte le altre attività sociali emerge direttamente dal lavoro e dal linguaggio umani, lavoro e linguaggio che hanno una peculiare caratteristica "generica" rispetto al lavoro di molti animali (castori, api, termiti, eccetera). A suo tempo Karl Marx rilevò acutamente questa differenza essenziale fra il comportamento animale ed il comportamento umano, osservando che mentre l'architetto deve anticipare nel *suo* pensiero il progetto della costruzione che si accinge a fare, l'ape invece non costruisce l'alveare sulla base di una progettazione libera preventiva, ma sulla base di un suo corredo genetico integralmente programmato. Da questa osservazione di Marx è passato un secolo e mezzo di studi etologici comparativi sul comportamento animale ed umano, ma non mi sembra che vi sia stato aggiunto nulla di rilevante.

In quanto architetti del peculiare e differenziato legame sociale che costruiscono, gli uomini filosofeggiano, mentre le api non lo fanno. Si potrebbe però obiettare che gli uomini non hanno sempre filosofeggiato, mentre invece hanno sempre dovuto mangiare, bere e difendersi dal freddo e dal caldo. Le società (impropriamente) dette "primitive" hanno costruito indubbiamente attività in vario modo simboliche (miti, totemismo, magia, eccetera), ma non risulta che abbiano anche aperto uno specifico spazio "filosofico" nelle loro comunità.

L'uomo dunque indubbiamente filosofeggia "per natura", perché questo deriva appunto dalla sua specifica natura di architetto e non di ape, ma a questa potenziale natura deve anche aggiungersi "in atto" uno spazio sociale particolare, integralmente storico, in cui questa potenzialità naturale possa esplicarsi. Il lettore si accorgerà a questo punto che sono stato costretto ad impiegare una categoria filosofica che storicamente risale ad Aristotele, quella del passaggio dalla potenza all'atto.

Se la filosofia è una attività storica e sociale, anche le categorie verbali e concettuali che utilizza saranno di conseguenza storiche e sociali. E sarebbe infatti ben strano che, se la filosofia è un'attività storica e sociale, le categorie verbali e concettuali che usa non lo fossero, e fossero invece per così dire "cadute dal cielo".

Eppure, è proprio questa la finzione insostenibile con cui sono costruite più del novanta per cento delle storie occidentali della filosofia. A un certo punto, in modo misterioso, qualcuno comincia a porsi lo strano problema se il mondo in cui viviamo sia derivato dall'acqua, dal fuoco o dall'aria oppure se ci sia qualcosa di stabilmente ed eternamente vero o se invece tutto sia relativo e convenzionale. Come è possibile una simile assurdità?

E possibile, è possibile. Ed è possibile, appunto, perché anche questa assurdità ha una specifica origine sociale, e cioè quella che potremo chiamare l'ideologia della destoricizzazione volontaria (o, più esattamente, in un primo tempo inconsapevole, e poi consapevole).

Nella misura in cui il soggetto pensante tende a pensare ed a concepire il mondo sociale in cui vive come una sorta di eternità permanente i cui valori riproduttivi sono insuperabili, e poco importa che siano schiavistici, feudali, capitali-stico-liberali oppure infine staliniano-comunisti, eccetera, è inevitabile che si accompagni a questo modo di vedere anche

una parallela destoricizzazione concettuale, in cui la genesi storica dei concetti è cancellata ed al suo posto si afferma una sorta di "validità" astratta.

Il primo grande filosofo che è caduto in questo (comprensibile) errore è stato forse Aristotele (e vedremo nel capitolo quarto che è proprio per questa ragione che in lui la dialettica è sottovalutata).

Per fare un esempio più moderno, la grande storia della filosofia di Nicola Abbagnano, che è pure ricchissima di profondità e di erudizione, è integralmente costruita su questa rimozione della genesi storica e sociale dei concetti. E questo non è un caso, perché tipico del cosiddetto "liberalismo laico" è l'assolutizzarsi come forma matura della razionalità in sé.

Ma torniamo al carattere integralmente sociale dell'attività filosofica. Questo carattere integralmente sociale permane anche e soprattutto quando il filosofo vive integralmente isolato e medita in solitudine.

Eraclito di Efeso, ad un certo punto della sua vita, era talmente schifato dal comportamento dei suoi concittadini che andò a vivere isolato fra le pietre di un tempio, e la sola attività "sociale"che continuò a svolgere fu il giocare a dadi con i ragazzini. Eppure, se ne converrà facilmente, anche questa scelta di sdegnosa solitudine era integralmente "sociale", perché aveva come genesi della scelta di esodo, secessione ed isolamento lo schifo che gli facevano i suoi cittadini corrotti e maneggioni.

Anche Robinson Crusoè filosofeggia nella sua isola solitaria senza poter parlare con nessuno, ma tutti i suoi pensieri derivano da un monologo interiore che è in realtà un dialogo silenzioso o con sé stesso sdoppiato o con un interlocutore evocato nella sua fantasia sulla base della sua precedente educazione, quella cioè che aveva preceduto il naufragio.

La filosofia come attività sociale si serve dunque di parole

e di concetti che hanno anch'essi un'integrale genesi sociale, di cui è utile fare sempre la "deduzione storica". Noi esprimiamo infatti i nostri concetti astratti in parole, esattamente come esprimiamo in parole gli oggetti materiali e gli eventi che ci riguardano o di cui siamo venuti a conoscenza. Ho letto da qualche parte che gli esquimesi del Canada hanno trentanove parole per indicare la neve, e non alludo ad aggettivi legati ad un unico sostantivo (del tipo neve fresca, neve bagnata, neve ghiacciata), ma proprio a trentanove sostantivi diversi. E questo non deve stupire, perché nella vita materiale degli esquimesi, e quindi nella loro riproduzione individuale e sociale, la neve ha un'importanza centrale e bisogna sempre trattarla in modo differenziato, laddove immagino che fra i pigmei della foresta equatoriale del Congo, dove non nevica mai, non ci sia nessun termine per indicare la neve, ed i bambini pigmei dicano *neige* o *snoiu* sulla base della loro precedente colonizzazione europea, francese o inglese.

Sarebbe allora strano che il linguaggio filosofico e le categorie che esso usa non seguisse lo stesso principio della neve degli esquimesi o della foresta equatoriale dei pigmei. Le due lingue filosofiche principali della tradizione occidentale sono state il greco antico prima ed il tedesco poi, e sarebbe assurdo slegare la genesi di questo lessico dalle condizioni storiche e sociali in cui è nato ed in cui è stato poi adottato. Eppure è ciò che si fa continuamente.

Il termine greco *logos,* il termine indiano *dharma,* il termine tedesco *Entfremdung* (alienazione), eccetera, non possono certamente essere tradotti nella lingua degli esquimesi e dei pigmei perché non corrispondono a nessuna esperienza collettiva ed individuale di questi popoli. Nello stesso tempo, tutti questi termini sono in via di principio *traducibili* con lunghissime perifrasi esplicative, e nello stesso tempo anche dopo queste lunghissime perifrasi esplicative essi non risultano affatto *sovrapponibili* a termini "locali".

Il lettore deve allora prestare un'attenzione particolare a questo insieme di problemi: i concetti derivano da parole, le parole nascono da precise situazioni naturali e sociali (la neve, la ragione, la democrazia, eccetera), le parole ed i concetti sono in linea di massima traducibili, ma nello stesso tempo non sono sovrapponibili.

E questa non-sovrapponibilità è appunto il sintomo della loro preventiva genesi storica e sociale. I due poli opposti che ci interessano (e la dialettica è appunto sempre fatta di poli opposti in correlazione obbligata) sono allora un *polo positivo* (la traducibilità) ed un *polo negativo* (la non-sovrapponibilità).

Per capire meglio quanto ho sinora detto possiamo fare un sommario esame comparativo fra la filosofia greca antica e la filosofia cinese antica. Questo esame comparativo è particolarmente utile perché, allo stato attuale delle fonti, è possibile escludere con decisione ogni rapporto fra le due civiltà, che ignoravano integralmente l'esistenza l'una dell'altra. Mentre è possibile documentare legami generalmente indiretti fra il pensiero greco e quello egizio, anatolico, assirobabilonese, persiano, eccetera, un rapporto fra il pensiero greco e quello cinese può essere tranquillamente escluso. Se allora ci mettiamo nell'ottica di un loro sistematico esame comparativo (ottica in cui lo scrivente si è messo, sia pure in modo necessariamente dilettantistico per quanto riguarda il lato "cinese") risultano molte cose interessanti, che per brevità compendierò qui in due sole grandi classi.

In primo luogo, emergono concetti molto simili, ed a prima vista addirittura eguali, come ad esempio quello di struttura permanente della riproduzione complessiva della natura e della società e della corrispondente collocazione umana in essa (il *logos* in greco ed il *tao* in cinese) e quello di contraddizione dialettica immanente nell'apparente unità degli eventi e dei concetti (il *polemos* di Eraclito e la scuola dello *yin-yang* della dialettica cinese antica). Da questo fatto si può

dedurre, o io almeno deduco, che gli uomini associati in comunità, posti di fronte a situazioni comparabili di crisi dei significati etici della loro riproduzione abituale, reagiscono elaborando sistemi concettuali largamente simili, o almeno comparabili e traducibili. Deduco inoltre da questo fatto una seconda conseguenza, ancora più importante della prima, e cioè quella della sostanziale unità razionale ed antropologica del genere umano.

In secondo luogo, tuttavia, i sistemi concettuali greco e cinese non sono per nulla sovrapponibili, e questa non-sovrapponibilità non può essere seriamente spiegata se non con la differente genesi storica e sociale dei concetti stessi. In altre parole, il *logos* greco ed il *tao* cinese non ricoprono lo stesso spazio semantico.

Dal termine *logos* emerge con il tempo una sempre maggiore differenziazione fra il macrocosmo naturale ed il microcosmo sociale, con la conseguente differenziazione fra soggetto ed oggetto, o più esattamente fra soggetto conoscente ed oggetto conosciuto. In questo spazio concettualmente divaricato può sorgere da un lato l'idea monoteistica e poi teistica della differenziazione fra un Dio creatore ed un mondo creato, e dall'altro l'idea di una storia umana che si differenzia da quella ciclico-naturale per essere invece lineare, orientata e "progressista".

Dal termine *tao* emerge invece una visione del mondo in cui natura e società sono maggiormente fuse insieme in una logica riproduttiva comune, ed in cui non è possibile alcuna "fessurazione" dalla quale possa emergere una divinità monoteistica pensata in modo antropomorfo come creatrice e progettista del mondo stesso.

Secondo il sinologo di Lipsia, Moritz, che a suo tempo mi ha iniziato alla filosofia cinese, questo è dovuto anche e soprattutto a ragioni di genesi materiale e geografica. In Cina il peso dominante dell'agricoltura nella riproduzione sociale,

unito alla necessità periodica di lavori collettivi di tipo idraulico, ha portato ad una minore differenziazione fra la riproduzione naturale e quella sociale, mentre in Grecia, data la natura del territorio e l'importanza decisiva della navigazione e del commercio marittimo, il mondo sociale (e quindi storico) ha potuto differenziarsi maggiormente da quello naturale.

Sarebbe allora assurdo-pensare che le categorie filosofiche astratte siano "piovute dal cielo", e non abbiano nessun rapporto genetico con le condizioni sociali circostanti.

Con questo non voglio affatto sostenere un rigido determinismo di tipo geografico-economico nella genesi complessiva dell'attività filosofica. La scuola del maestro Mo era cinese, eppure sosteneva l'esistenza di una divinità monoteistica di tipo personale, mentre Baruch Spinoza era europeo al cento per cento, eppure la sua concezione panteistica ed immanentistica del mondo, depurata da ogni illusione monoteistica di tipo personalistico, era per molti aspetti simile alla sapienza filosofica orientale.

In altri termini, l'uomo come ente naturale generico è prima di tutto un ente libero, e su questo punto tornerò molto spesso, in particolare nel capitolo undicesimo dedicato a Karl Marx.

Torniamo invece ora al discorso principale che intendo condurre in questa introduzione. E chiediamoci subito: è possibile proporre una solida definizione univoca e concordata di quali siano l'oggetto ed il metodo della filosofia, oppure si tratta di una illusione impossibile?

La risposta non può essere che no. Si tratta di un'illusione impossibile. E certamente possibile proporre una definizione personale di filosofia e poi - in base a questa definizione assunta come postulato iniziale - scrivere mille pagine rigorose e senza contraddizioni logiche (ad esempio, Spinoza lo ha fatto). E invece impossibile raggiungere un'unanimità sociale talmente perfetta da permettere l'enucleazione concordata

volontaria di una definizione unica di filosofia, sia per quanto riguarda l'oggetto che per quanto riguarda il metodo.

A volte nella storia si costituiscono dittature talmente pervasive e permanenti da imporre per un certo periodo di tempo un'unificazione forzata e statualmente imposta dell'oggetto e del metodo della filosofia (e ciò è per esempio avvenuto nella teologia cristiana e musulmana medioevale, cui era imposta la premessa dell'esistenza di Dio, o nello stalinismo sovietico, in cui l'oggetto ed il metodo della filosofia erano forzosamente identificati con una particolare interpretazione obbligata dell'ideologia di partito marxista-leninista). Questo, però, non può durare per sempre, a causa appunto del carattere generico ed aperto dell'ente naturale umano *(Grattungswesen).* E allora tipico e specifico della filosofia, o più esattamente della pratica filosofica, il non poter mai giungere ad una unificazione concordata dell'oggetto e del metodo. E questo, lungi dall'essere una debolezza della filosofia, è proprio la sua *forza.*

Le scienze naturali moderne (astronomia, fisica, chimica, biologia, eccetera) hanno appunto come caratteristica quella di aver saputo conseguire un'unificazione mondiale concordata sia dell'oggetto che del metodo. Questo è avvenuto, però, sulla base della riduzione del problema filosofico della verità ai due problemi distinti e non coincidenti della certezza e dell'esattezza, più esattamente della certezza fisica e dell'esattezza matematica.

Esiste ovviamente (e non potrebbe essere diversamente) anche una scuola filosofica che identifica l'oggetto ed il metodo della verità con l'oggetto ed il metodo della certezza e dell'esattezza, e si chiama *positivismo,* così come sono esistite ed esistono scuole filosofiche che negano la pertinenza della stessa idea di verità e la considerano un'illusoria proiezione religiosa, o più esattamente un'inutile duplicazione razionalistica della religione. Questa "pluralità" è allora del tutto normale.

Tutti capiscono che è un bene, e non certo un male, che la filosofia non possa raggiungere un'unificazione "scientifica" concordata del suo metodo e del suo oggetto. Se questo fosse possibile, ma per fortuna non lo è, l'umanità diventerebbe uno squallido e noioso gregge robotizzato. Ci sono oggi in movimento gigantesche forze storiche che tendono proprio a questo, a trasformare cioè l'intera umanità in uno squallido e noioso gregge robotizzato di consumatori distinti solo per livelli di reddito e quindi di capacità di acquisto, in modo che la diversità umana diventi solo un caso particolare della merceologia.

Per sua natura, la filosofia non può essere "organizzata", e quindi non può essere neppure "normalizzata". Possono però essere organizzate e normalizzate, almeno per un certo periodo, le sue pratiche ufficiali e "politicamente corrette" di tipo accademico ed editoriale. E questo è appunto ciò che avviene oggi. Ma esiste un fattore di lungo periodo che ostacola la realizzazione di questo progetto normalizzatore da incubo, ed è appunto la dialettica. E questo consente appunto la trattazione congiunta della filosofia e della dialettica, secondo il titolo di questa introduzione.

A questo punto, qualche lettore vorrebbe forse una prima buona elencazione dei diversi significati storici e teorici dei due termini "filosofia" e "dialettica". Nulla di più facile, soprattutto per chi è in possesso di alcuni buoni dizionari filosofici, e non solo in lingua italiana. Non mi sembra proprio il caso. Si tratterebbe di una erudizione falsamente rassicurante, e già Platone metteva giustamente in guardia dalle definizioni scritte ed "immobili" che non possono rispondere.

A mio avviso un saggio filosofico non deve avere la struttura narrativa di un documento burocratico, che nel titolo enuncia già tutto quello che verrà detto dopo, ma del romanzo poliziesco, in cui il lettore all'inizio non sa ancora “come andrà a finire", ed anzi si arrabbierebbe molto con coloro che glielo

dicessero rovinandogli così il piacere della lettura.

È invece sensato che io dia subito le *mie* personali definizioni *provvisorie,* e revocabili in qualsiasi momento previo convincimento della loro erroneità e della loro insostenibilità, di filosofia e di dialettica, sia per quanto riguarda l'oggetto che per quanto riguarda il metodo. Non sarebbe neppure necessario farlo, perché dovrebbero risultare indirettamente dalla lettura dei capitoli. Ma lo faccio egualmente in nome del detto per cui la sola "oggettività" possibile in filosofia, in assenza delle procedure di verificabilità e di falsificabilità proprie delle scienze naturali moderne, è l'esplicitazione chiara delle proprie premesse.

Per quanto riguarda la *filosofia*, essa ha per me come *oggetto* la conoscenza veritativa dei problemi irrisolvibili della condizione umana, ed il suo *metodo* è quello dialogico, fondato sullo scambio di vedute sistematico, critico e sempre più approfondito.

Il lettore può stupirsi di una apparente contraddizione logica, che evidentemente è voluta: come è possibile che si possa avere una conoscenza veritativa, se si ammette che si tratta di problemi in via di principio insolubili? Ma la contraddizione a mio avviso è solo apparente, e fondata su di un equivoco linguistico e concettuale: i problemi in via di principio solubili (dando qui per scontato che comunque questa solubilità è sempre temporanea e soggetta a revisioni epistemologiche radicali) lo sono in base a categorie come la certezza, l'esattezza o la convenzione costituzionale, legale, giuridica e giudiziaria. La verità invece ha come oggetto ciò che è insolubile in via di principio, ma che egualmente fa da orizzonte e da prospettiva per l'agire umano. Ed allora il metodo non può che essere il dialogo, inteso però come dialogo libero, effettuato con amicizia e benevolenza ed infine interminabile (più esattamente, il cui termine è dato solo dalla mortalità umana individuale, che appunto "interrompe" il

dialogo, e non può certamente risolverlo).

Per quanto riguarda la *dialettica,* la definisco come la logica di questa irrisolvibilità. La dialettica, appunto, “scioglie" sempre ogni irrigidimento storico e sociale che si presenta come definitivo, e che ovviamente non lo è. Se questo è il suo *oggetto*, il suo metodo è *l'ontologia,* ove per “metodo ontologico" si intenda la corretta individuazione delle categorie specifiche di ogni campo del cosiddetto “essere", sia naturale che sociale.

Abbiamo allora, lo ricordo ancora una volta, quattro categorie distinte che, tenute opportunamente a mente, possono aiutare il lettore a districarsi in questo percorso che gli propongo: la filosofia ha come oggetto la conoscenza veritativa di problemi in via di principio irrisolvibili, ed ha come metodo il dialogo, mentre la dialettica è la logica di questa irrisolvibilità, ed ha come metodo l'ontologia, e cioè il chiarimento delle categorie specifiche di ogni “regione" dell'essere che si ha di fronte.

Il discorso sarebbe ancora lungo, ma mi sono ripromesso di cercare di essere molto breve e sintetico in questa storia della dialettica. Quanto ho infatti per ora enunciato in forma necessariamente apodittica dovrà essere chiarito e motivato in modo non certo conclusivo, ma almeno sufficiente per un primo approccio analitico. Ed è quello che cercherò di fare nei quindici capitoli che seguiranno.

Capitolo primo

La genesi storica, sociale e ideale della filosofia greca

Il primo storico in assoluto della filosofia greca, il grande Aristotele, è venuto circa duecento anni dopo la sua genesi storica e sociale, e questa genesi - a sua volta - è la sola guida possibile per capire il contesto in cui certe parole sono state usate e certi concetti sono stati proposti, come ho già sostenuto nella introduzione. Posso fare infatti concessioni su molte questioni, ma non sul carattere storico e sociale della genesi delle categorie filosofiche.

Duecento anni di distanza rappresentano un indice quasi infallibile di fraintendimento. Del resto, a volte ce ne vogliono molto meno di duecento per portare a fraintendimenti tragicomici. A soli cinquant'anni circa dalla morte di Marx la sua utopia scientifica (l'ossimoro è naturalmente volontario) dell'emancipazione universalistica dell'ente umano e naturale generico era già diventata un'ideologia di legittimazione per la gestione monopolistica del potere politico da parte di un partito che si considerava titolare della conoscenza scientifica infallibile del futuro dell'umanità. È passato meno di un secolo dalla morte di Kant e di Hegel, e Kant - che intendeva fondare una nuova metafisica e non aveva nessunissima intenzione di demolirla o di distruggerla - veniva interpretato come una sorta di positivista con la parrucca incipriata e come esaltatore del “dato scientifico" rispetto alle fumisterie indimostrabili, mentre Hegel, che aveva posto il principio della libertà incondizionata dell'autocoscienza alla base della sua filosofia della storia,

veniva interpretato come un precursore teorico delle dittature (ribattezzate pudicamente “società chiuse"), indifferentemente fasciste (Giovanni Gentile) o comuniste (Gyorgy Lukacs). A questo pittoresco e tragicomico destino non poteva evidentemente sfuggire neppure il problema della genesi storica e sociale della filosofia greca.

Aristotele giunge appunto circa duecento anni dopo l'inizio della filosofia greca, e questo in un periodo storico caratterizzato dalla trasmissione orale della memoria e dalla scarsità estrema di testi scritti, che erano appunto scritti a mano su materiale estremamente deperibile. La tendenza a retrodatare al passato i propri specifici e legittimi interessi teorici e pratici è allora quasi irresistibile, in particolare in un periodo storico in cui il passato era considerato “venerabile", il che faceva diventare immancabilmente venerabili anche i propri interessi. Ed è infatti esattamente quello che fa Aristotele.

Aristotele fa nascere la filosofia dal senso di “meraviglia" che si ha di fronte alla natura. Dal momento che in una definizione è importante ciò che si dice, ma a volte è ancora più importante ciò che si tace o si considera ovvio, scontato o poco interessante, la meraviglia di Aristotele per la sola natura implica che invece la “società" in cui viveva non gli provocasse più nessuna meraviglia, ma soltanto la legittima curiosità per la sua adeguata classificazione politica ed economica.

Questo è peraltro esattamente l'atteggiamento dei filosofi neoliberali e filo-capitalisti di oggi, per cui la società capitalistica stessa, sia essa o meno imperialistica eIo in via di globalizzazione, eccetera, non produce nessuna meraviglia critica, ma solo un ovvio e scontato senso di "positività", e cioè di esistenza assolutamente incontrovertibile, per cui tutti i residui dubbi iperbolici sulla sua natura non vengono neppure più chiamati "filosofici", ma soltanto "continentali", per connotare geograficamente un piccolo continente invecchiato e

cosparso di basi militari imperiali. Nello stesso modo, ad Aristotele la natura suscitava "meraviglia", ma il fatto che Alessandro il Macedone occupasse la Grecia o che la società fosse schiavistica non gliene suscitava alcuna, e considerava tutto questo un dato prefilosofico.

Per Aristotele il mondo era concettualmente ricostruito mediante il concetto di causa (*aitia*, *aìtion),* e più esattamente mediante la combinazione di quattro cause (materiali, formali, efficienti e finali). Dal momento che per lui questo era il fondamento concettuale e filosofico del mondo, non ci si può stupire del fatto che classificasse tutti i filosofi che lo avevano preceduto incasellandoli in quattro categorie che rispecchiavano ognuna ovviamente le quattro cause. Ed allora abbiamo gli esponenti della scuola delle cause materiali (l'acqua di Tálete, l'aria di Anassimene, eccetera), delle cause formali (il numero in Pitagora, le idee in Platone, eccetera), e così via. Si è così di fronte a quello che Marx chiamava "falsa coscienza necessaria", da non confondere ovviamente con la bugia, la malafede o l'incompetenza. Aristotele, ovviamente, non era né bugiardo né in malafede né incompetente, ma superava tutti noi di molte grandezze. Nello stesso tempo, in quanto credeva sinceramente che i primi filosofi greci due secoli prima si ponessero gli stessi problemi che si poneva lui, non si può negare che Aristotele fosse in preda ad una (legittima ma fuorviante) falsa coscienza.

E infatti molto poco probabile che duecento anni prima di Aristotele, in un periodo storico caratterizzato dal passaggio da una società tradizionale per molti aspetti ancora fortemente tribale e comunitaria, ad una società nuova fondata sulla libera compravendita di schiavi e di merci resa possibile dalla moneta coniata individualmente posseduta, i primi filosofi fossero realmente interessati ad ipotesi che oggi chiameremmo "scientifiche" sulla origine o sul principio originario *(arche)* delle cose. Certo, che essi si occupassero *anche* di *arche* è

inoppugnabile, e non intendo certo negarlo.

Il vero problema di questi filosofi, però, un problema integralmente storico, sociale e comunitario, e quindi politico, era la minaccia di insensatezza ed il pericolo di dissoluzione sociale integrale che nasceva irresistibilmente in questa transizione.

Ne era consapevole Aristotele? Non lo so, ovviamente, ma mi arrischio a dire di no: non ne era consapevole. In caso contrario lo avrebbe detto in qualche modo, anziché parlare di "meraviglia" rispetto alla natura e di quattro cause genetiche delle cose. Si trattava dei *suoi* problemi, non di quelli dei primi filosofi.

Che questi filosofi parlassero di *arche* è inoppugnabile. È però almeno probabile, secondo la ragionevole ipotesi di Antonio Capizzi (uno storico della filosofia greca che avrebbe meritato molta miglior fortuna, e che invece non l'ha avuta in un contesto accademico pigramente conformistico), che *l'arche* non debba essere letta con gli occhiali della problematica della scienza moderna di Galileo e di Newton, ma debba essere vista come “metafora di qualcòsa d'altro". E questo qualcosa d'altro, in un contesto ancora largamente caratterizzato dalla indistinzione ontologica fra macrocosmo naturale e microcosmo sociale, non può che essere la legittimazione della convivenza sociale comunitaria. Questa è peraltro anche l'opinione dello storico della filosofia antica Massimo Bontempelli: la minaccia di insensatezza provocata dai nuovi rapporti individualistici e mercantili, e non la semplice *arche* intesa come principio generico materiale originario del cosmo naturale, deve essere vista come la sorgente sociale più probabile nella costituzione genetica delle categorie teoriche dei primi filosofi greci.

Questi filosofi vengono in genere definiti o come “presocratici" o come “naturalisti ionici". Entrambe le categorie classificative sono largamente insufficienti. Il termine

“presocratici" significa soltanto “anteriori a Socrate", ma questo non vuol dire niente, perché nessuno definirebbe oggi Kant un pre-hegeliano o Hegel un pre-heideggeriano. In quanto a “naturalisti ionici", invece, ionici lo erano veramente (anche se non tutti), ma che fossero “naturalisti" invece è tutto da accertare. Non c'è dubbio che abbiano scritto poemi che furono poi intitolati *Sulla natura (peri physeos),* ma la natura di cui si occupavano non è quella che viene chiamata oggi con questo nome ed è studiata nelle facoltà di fisica, chimica, biologia e scienze naturali, ma una sorta di metafora vivente dell'unità fra cosmo naturale e cosmo sociale.

Del resto, come è possibile pensare seriamente che Pitagora volesse occuparsi dei numeri in quanto tali e non in quanto via privilegiata per una conoscenza di tipo magico-sacerdotale del mondo? E come è possibile pensare seriamente che Parmenide si sia inventato il termine *Essere* traendolo dalla sua testa, e non abbia invece trasposto in una categoria metafisica la sua preoccupazione e la sua avversione per i mutamenti sociali dissolutivi della *polis* di Elea in cui viveva?

Non voglio qui consigliare al lettore di aderire *tout court* a molte ardite teorie genetiche, come quella proposta dagli antichisti Thomson e Sohn-Rethel, per cui persino il concetto più generico ed astratto possibile, quello di *Essere (to ori),* derivava materialmente con una astrazione proiettiva dall'astrazione materiale che gli stava alla base, quella del valore di scambio altrettanto generico ed indeterminato prodotto dalla moneta coniata. Mi sembra effettivamente un'ipotesi ardita, il che non toglie ovviamente che non potrebbe essere anche vera (da quando in qua l'arditezza è un argomento contro la verità?). Ma preferisco comunque questa arditezza genealogica, per “riduzionistica" che possa sembrare (o essere), alla banalità di chi continua a fare cadere dal cielo le categorie filosofiche, come se un signore chiamato Parmenide si potesse “inventare" l'esistenza dell'Essere passeggiando per

gli stretti sentieri sassosi a picco sul Tirreno.

Lo spazio filosofico, quindi, nasce e si sviluppa come spazio sociale dell'inedita indagine sulle ragioni che hanno portato la società greca del tempo (che non è ovviamente ancora quella di Pericle, di Socrate e di Platone) alla concreta minaccia di insensatezza e di dissoluzione. Una minaccia, sia detto subito con tutta la forza possibile, del tutto formalmente *analoga* alla minaccia di insensatezza e di dissoluzione che abbiamo *oggi,* la minaccia di una società in cui il denaro ed il consumo sono ormai i soli fondamenti del legame sociale e comunitario. E allora, perché si ritiene Talete un filosofo in quanto si è posto il problema *dell'arche* come fondamento naturale primario (nel suo caso l'acqua), e non invece Solone, che per garantire la permanenza della *polis* degli Ateniesi contro la minaccia della sua dissoluzione ha posto come fondamento sociale il *metron,* e cioè la misura della ricchezza e del possesso? Per quale ragione l'acqua è un fondamento filosofico ed invece la misura non lo è? E evidente che la risposta non può essere che una, e banalissima: l'acqua è *un* fondamento, e la misura non lo è, perché Aristotele vedeva ormai certi problemi, e non ne vedeva neppure più certi altri, come del resto *mutatis mutandis* avviene anche oggi.

L'oggetto della filosofia dei primi pensatori greci è allora la minaccia di insensatezza e di dissoluzione sociale e comunitaria prodotta dal sempre maggiore affermarsi dei rapporti mercantili, la cui natura immanente era quella di dissolvere la precedente comunità e di ricomporla nella forma degli individui atomizzati portatori di capacità di acquisto "privato" differenziale. Il *metodo* che essi usavano non era però ancora il cosiddetto dialogo, cioè il passaggio del *logos* in un rapporto fra individui ormai costituiti come liberi (di questo metodo parlerò nel prossimo capitolo dedicato all'ateniese Socrate), ma era ancora il vecchio metodo della *sophia,* e cioè della tradizionale sapienza di tipo religioso.

E mentre allora Antonio Capizzi e Massimo Bontempelli ci guidano per l'orientamento genealogico materiale sull'origine della filosofia greca, Giorgio Colli ci guida invece nella comprensione del carattere strutturalmente “sapienziale" del metodo dei primi filosofi. Fra i due orientamenti (che potremmo sommariamente e scorrettamente definire “materialistico" e “sapienziale") non vedo personalmente opposizione ed esclusione, ma piuttosto complementarietà.

Un discorso analogo può essere fatto ovviamente anche per la dialettica vera e propria. Bisognerà aspettare Socrate per vedere la dialettica incorporata nelle tecniche del vero e proprio dialogo, ma questo deve essere necessariamente connesso con la libera *agorà* di Atene. Nel parmenideo Zenone la dialettica è una specifica arte confutatoria che consiste nell'assumere inizialmente la tesi da combattere e nello svilupparla poi al fine di portarla all'autocontraddizione, come avviene nei mai pienamente confutati argomenti contro il moto e la molteplicità (Achille e la tartaruga, eccetera). Ma non sta qui l'aspetto principale della questione.

L'enigma della corretta interpretazione della dialettica nell'epoca presocratica sta infatti a mio avviso quasi integralmente nella figura storica di Eraclito, che resta “oscuro" *(skoteinòs)* solo per chi non tenta di interpretarlo al di là della lettera. Ho già fatto notare che il solo modo di comprendere l'altrimenti oscuro concetto di *Essere* in Parmenide è quello di interpretare questo concetto volutamente astratto e generico come una metafora della permanenza, e più esattamente della *permanenza simbolica* di una legislazione politica “giusta" di tipo comunitario che sapesse esorcizzare il “divenire" della dissoluzione individualistica portata dalla nuova ricchezza monetaria. Se poi, come è altamente probabile, Parmenide è anche stato un pitagorico, questa interpretazione è molto più confermata che smentita, perché tipico del pitagorismo era la trasposizione dell'armonia dal campo musicale e geometrico al

campo sociale e politico. Interpretazioni del tutto destoricizzate di Parmenide, come quella molto conosciuta di Emanuele Severino, ci dicono indubbiamente molto dello stesso Severino e delle sue opinioni sulla tecnica, sul cristianesimo e sulla società contemporanea, ma non ci dicono invece praticamente nulla su Parmenide, che diventa una semplice *auctoritas* arcana cui Severino "appende" la propria giacca.

La presentazione scolastica di Parmenide come partigiano dell'Essere e di Eraclito come partigiano del *Divenire* è invece semplicemente vergognosa. Essa si basa sull'etichetta incollata ad Eraclito del famoso *punta rei (tutto scorre),* espressione che non si trova nei frammenti originali attribuiti al suo poema, intitolato più probabilmente *Le Muse* anziché *Della Natura,* e che invece deriva dall'insegnamento ateniese dell'eracliteo Cratilo. In realtà Eraclito e Parmenide cercavano di pensare filosoficamente lo stesso problema, che era concretamente sociale, anche se travestito sapienzialmen-te da una mascheratura mitica.

Diogene Laerzio (cfr. IX, 15) ricorda che il grammatico Diodoto aveva già attestato che il libro di Eraclito non trattava della natura, ma del governo dello Stato, e che gli accenni alla natura vi stavano dentro in funzione di modello. I grammatici non avevano le prevenzioni filosofiche di Aristotele, e per questa ragione erano in grado di cogliere meglio il carattere ancora mitico di questi vecchi testi, laddove Aristotele voleva a tutti costi inserirli nel letto di Procuste delle quattro cause. Eraclito faceva parte della generazione politica di Aristagora di Mileto e di Ermodoro di Efeso, e cioè della generazione che rifiutò la sottomissione ai persiani del re Dario e che restaurò *l'isonomia,* cioè l'eguaglianza dei cittadini di fronte alla legge. Questa *isonomia,* tuttavia, si accompagnava in Ermodoro ed in Eraclito, che era un suo seguace e compagno, alla necessità di instaurare in città un'austerità egualitaria che impedisse il lusso

sfrenato e l'ostentazione delle ricchezze. Gli efesini preferirono la sottomissione alla Persia piuttosto che seguire questa via basata sul *metron,* e cioè sulla misura, ed allora Eraclito attuò una secessione personale dalla sua stessa città, che non poteva più amare ed in cui non poteva più identificarsi. In questo senso, anche se non fu condannato a morte come Socrate, anche Eraclito entrò in insanabile conflitto con i suoi concittadini.

Nell'interpretazione di Capizzi, che considero ragionevole, la cosa più stupida sarebbe interpretare il *polemos* di Eraclito come la constatazione che in natura esiste un casino generale bellico o addirittura una darwiniana lotta di tutti contro tutti. Sulla base dell'autorevole e venerabile interpretazione di Diodoto, è meglio considerare lo scritto di Eraclito come un'interpretazione “cosmica" delle leggi efesine di Ermodoro, all'interno di una concezione in cui il macrocosmo naturale ed il microcosmo sociale sono ancora uniti (concezione che negli stessi anni in Cina era difesa per gli stessi scopi sociali anche da Confucio e da Lao Tse, senza che ovviamente fossero possibili influssi reciproci sia pure mediati ed indiretti). Per questa ragione Eraclito parla di un universo retto da una comune legge divina, capace di mettere confini persino al sole e di catturarlo se per caso avesse voluto uscirne, di un ordine celeste immutabile che è anche “fuoco semprevivo", del fuoco e del fulmine che puniscono le ingiustizie, della guerra tra i contrari che produce armonia, della morte degli elementi da cui nasce a nuova vita una diversa specie di elementi. In questo modo Eraclito suggeriva agli efesini (egli era infatti un patriota efesino così come Socrate era un patriota ateniese) un ordine isonomico da non modificare, una legge da difendere con la vita, una guerra da combattere senza temere la morte, una rettitudine ed una sobrietà da osservare in nome della giustizia universale.

Come si vede, la dialettica di Eraclito, cui perfino Hegel

rese omaggio come ad un suo nobile precursore, non intende affatto legittimare una sorta di casino generale "eracliteo" in cui tutto scorre, tutto si muove, e tutti combattono contro tutti. In questo scenario alla Dario Fo, Parmenide è un signore che sta fermo in modo ieratico proclamando in modo demenziale che l'Essere è mentre il *Non-Essere* non è, mentre Eraclito, in nome del ballo di San Vito e del principio del *rock* contro quello del "lento", come nel tormentone di Adriano Celentano, si muove continuamente rovesciando tutti i mobili della stanza.

La dialettica non è allora l'arte del casino generale e del movimento ad ogni costo, come nelle interpretazioni demenziali del movimentismo comunista novecentesco in cui la "prassi" equivale al muoversi frenetico senza meta, ma è la conoscenza ontologicamente determinata della realtà sociale comunitaria, che il travestimento "naturalistico" deve solo permettere di essere meglio conosciuta. Eraclito contrappone ciò che è comune *(koinòn),* ed è cioè tipico della *isonomia* democratica, a ciò che è particolare nel diritto consuetudinario nobiliare *(Frammento 89).* Egli equipara anche la ricchezza privata all'infamia *(Frammento 125 a),* e ripete che il popolo deve combattere in difesa della legge isonomica come combatterebbe sulle proprie mura contro il nemico *(Frammento 44).*

Lo stesso *Frammento 49,* per cui per lui uno solo ne vale diecimila, se è il migliore, non deve essere interpretato alla Nietzsche in modo aristocratico e superuomistico, ma al contrario come l'orgogliosa rivendicazione di non-conformità all'opinione maggioritaria dei suoi concittadini. Chiama Pitagora caposcuola dei ciarlatani *(Frammento 81),* ma lo fa soltanto nel contesto di una difesa delle leggi scritte rispetto alla semplice oralità consigliata da Pitagora, oralità che poi come è noto passò anche a Platone. Questo presunto sostenitore del *tutto scorre* e del “casino generalizzato" (vedi *Frammento 30)* dice letteralmente che *“questo ordine*

[isonomico] *identico per tutti non lo fece né un uomo né un dio. Esso è da sempre, è e sarà fuoco sempre vivo, che regolarmente si accende e regolarmente si spegne".*

E potrei continuare a lungo, ma penso che il concetto sia stato già chiaramente espresso: la dialettica non è casino generale in movimento, ma accertamento ontologico della natura della società. Su questa base, possiamo passare ora al grande Socrate.

Capitolo secondo

La dialettica di Socrate

Chi era il “vero" Socrate? Da circa due secoli, e cioè da quando è sorta la lettura filologica e critica moderna dei testi antichi (in coincidenza niente affatto casuale con le proposte di ricostruzione del vero “Gesù storico"), ci si chiede quale sia veramente stato il Socrate “storico".

Anziché riassumere qui le posizioni distinte di questa nobile diatriba che certamente proseguirà anche in futuro (e sarà bene che prosegua, per le ragioni che ora esporrò brevemente), chiarirò subito al lettore la mia personale posizione in tre punti distinti.

In primo luogo, il fatto che Socrate non abbia scritto nulla non è soltanto un interessante dato storico, che poi Platone trasformerà filosoficamente nella tesi della superiorità del discorso orale su quello scritto, ma è la precondizione di un *mito di fondazione*, ed esattamente del *mito di fondazione della filosofia occidentale*. Se infatti il fondatore della filosofia occidentale avesse scritto qualcosa o sarebbe diventato uno dei tanti scribacchini come il sottoscritto, destinati ad annullarsi nella saturazione della folla dei concorrenti, oppure sarebbe diventato una sorta di *guru* religioso i cui scritti appunto avrebbero dato origine a scuole rivali di interpretazione interminabile, come è avvenuto per i rabbini ebraici, i preti cattolici ed i monaci buddisti. La filosofia doveva nascere come spazio dialogico non scritto, in quanto solo in questo modo poteva sottrarsi al destino degli scritti religiosi (o parareligiosi,

si pensi al marxismo novecentesco come ideologia di legittimazione *ex-post* di linee politiche decise da professionisti della decisione politica provocatoriamente ignari degli aspetti filosofici dello stesso pensiero di Marx), destino ineluttabilmente “scritto" nel loro carattere rigido anziché fluido. Il “socratismo" è allora il mito di fondazione originario della religione dei filosofi, e cioè di quella peculiare religione che si fonda sul dialogo razionale. La stessa “razionalità", ed è questo un punto sistematicamente incompreso da tutti i positivisti, è anch'essa una “fede", la fede nella razionalità, appunto, e nella sua capacità pratica di risolvere, se non tutti, almeno molti problemi. Il *big bang* del socratismo è allora necessariamente una X, una posta in gioco di strategie discorsive che non possono, programmaticamente, fare riferimento ad un testo, ma che possono invece costituire progressivamente testi diversi in conflitto (o in solidarietà) reciproco.

In secondo luogo, tendo personalmente a dar ragione a Hegel, che nelle sue *Lezioni di storia della filosofia* sostenne che Platone non è in nessun modo una fonte attendibile per ricostruire l'originale pensiero autentico di Socrate, ma che è preferibile fidarsi dei *Memorabili* di Senofonte. Si obbietta in generale che Senofonte non capiva niente di filosofia, mentre invece Platone ci capiva indubbiamente qualcosa, ed allora ne deriva che per capire un filosofo ci voleva un suo collega, e non un guerriero ed avventuriero di professione come Senofonte.

Non sono affatto d'accordo. Il modo più sicuro di fraintendere un filosofo è affidarsi ad un altro filosofo di eguale o simile grandezza. Un modo sicuro per *non* capire Platone è affidarsi ciecamente all'opinione di Aristotele, così come un buon modo per *non* capire Marx è affidarsi all'interpretazione di Engels. Diogene Laerzio, che capiva palesemente molto poco di filosofia, ma ne era però sinceramente appassionato e certamente comprendeva i suoi limiti, è a mio avviso un'ottima

fonte, perché non cerca di “duplicare" il pensiero del filosofo di cui tratta “sovrapponendogli" il suo in modo da conferirgli una maggiore *auctoritas.* Questo modesto saggio in quindici capitoli non ha affatto la presunzione di consegnarvi bene impacchettata la “vera interpretazione" dei pensatori che interpello, ma ha semplicemente l'ambizione di dirvi *come la penso io* in proposito, in modo da stimolarvi (e non c'è miglior stimolo dell'eventuale irritazione, che sta alla filosofia come l'eccitazione sta al rapporto sessuale) a riflettere su come *la pensate voi.* Le cosiddette “interpretazioni" sono sempre e soltanto posizioni originali mascherate da un omaggio quasi sempre ipocrita nei confronti di una auctoritas. Se infatti dicessi: Preve pensa così e così, eccetera, si alzerebbe subito un mormorio malevolo ed invidioso, del tipo “ma perché ci rompe le scatole questo pensatore di quarta fila?", mentre invece interpretando Marx c'è forse una possibilità su mille (come vedete, sono molto ottimista) di essere preso in considerazione. Richiamo comunque l'attenzione su di uno specifico paradosso della filosofia, per cui proprio l'attività che per sua natura intrinseca non dovrebbe aver bisogno di *auctoritates* procede invece basandosi su di esse. Che dire? Esisterà forse, Dio non voglia, una natura gregaria e conformistica della nostra civiltà che ha sempre bisogno di assicurazioni e riassicurazioni per cui quello che dico è anche quello che ha detto Pinco Panco, re dell'Universo?

In terzo luogo, per concludere, ritengo corretta nell'essenziale la tesi avanzata per la prima volta da Olaf Gigon nel 1947, per cui il cosiddetto “discorso socratico" *(logos sokratikòs)* è un genere letterario ateniese, più esattamente un genere letterario patriottico in cui la città di Atene rivendicava a se stessa la scoperta e la fondazione della pratica filosofica, strappandola in questa modo sia alla Ionia sia alla cosiddetta Magna Grecia *(megale Elias).* Come tutte le tesi un poco estreme e scandalose (che sono però anche le più interessanti,

in quanto a mio avviso se una tesi non è estrema e scandalosa non vale neppure la carta su cui è scritta), essa deve esser presa con beneficio di inventario. Ritengo però che essa si avvicini molto alla realtà. Il *logos sokratikòs,* imperniato sul dialogo dialettico, raddoppia nel cielo della filosofia il *logos* democratico che derivava dalla *isonomia* ateniese e soprattutto dalla *isegoria,* e cioè dal diritto di parola cui tutti i cittadini nell'assemblea (*ecclesia).* Il *logos* ionico si era invece presentato in una forma naturalistica (anche se, come ho detto nel capitolo precedente raccogliendo la preziosa indicazione di Diodoto, questa forma naturalistica mascherava un contenuto politico-sociale), mentre il *logos* italico (Pitagora, Empedocle, eccetera) si era invece presentato in una forma sapienziale. Ma la forma sapienziale non era adatta ad un contesto culturale caratterizzato dalla *iso-nomia* (eguaglianza dei cittadini di fronte alla legge) e dalla *isegoria* (eguale accesso alla parola pubblica). In questo contesto culturale la sapienza *(sophia)* doveva necessariamente passare per il dialogo. In questo modo, e vorrei insistere molto su questo punto cruciale, il filosofo ateniese Socrate, spesso superficialmente considerato un nemico della democrazia, era invece paradossalmente un purissimo prodotto organico alla democrazia stessa. Il *logos sokratikòs,* infatti, non può semplicemente esistere senza metodi e contenuti democratici, anche e *soprattutto* quando critica gli eccessi e l'infondatezza di molte decisioni formalmente democratiche (ad esempio la messa a morte dei generali delle Arginuse, contro cui Socrate condusse un'aperta battaglia politica che certamente gli procurò molte antipatie destinate ad accrescere la maggioranza dei giudici popolari che lo condannarono a morte).

Ho messo così “le carte in tavola" davanti al lettore. Ora, però, dirò in breve come la penso io su Socrate. E partirò da un'informazione di Diogene Laerzio poco sfruttata (cfr. II, 19-20): “... lo storico Duride dice che fu un lavoratore salariato,

lavorò la pietra e che sono sue le Cariti vestite che si trovano sull'Acropoli, mentre Aristosseno, figlio di Spintaro, dice che egli si arricchì investendo il capitale, ne ricavò gli interessi, e poi investiva di nuovo". Questa notizia è interessante. Insomma, Socrate era uno scalpellino o era un benestante che viveva di rendita? La domanda, posta in questo modo moderno (Socrate borghese o Socrate proletario?), è del tutto insensata se riferita all'antica Atene. A differenza di come viene presentata da frettolose ricostruzioni, l'antica Atene *non* era assolutamente una società parassitaria in cui gli schiavi producevano per permettere ai liberi di oziare (come i marxisti deplorano ed invece i nietzschiani esaltano, nella loro comune pittoresca ignoranza dell'antichità), ma era una comunità in cui il lavoro schiavistico era marginale e concentrato in alcune attività particolari (miniere del Lavrion, eccetera), mentre il vero lavoro collettivo era eseguito da piccoli produttori indipendenti agricoli ed artigianali. Questa era la base della democrazia dei greci, ed anche la base del loro spirito di indipendenza. Da questo mondo proviene Socrate. Ed è per questo del tutto normale che un uomo dominato dal *daimon* dell'interrogazione filosofica facesse prima lo scalpellino e poi riuscisse a vivere modestamente di rendita, in quanto lo scalpellare dall'alba al tramonto gli avrebbe impedito di andare a discutere nell'agorà.

La compulsione al lavoro ed al guadagno è una porcheria sociale posteriore alla nascita dell'economia politica, del tutto ignota ai nostri antichi progenitori. Il *logos sokratikòs* ateniese, ad un tempo pratica sociale e genere letterario, presuppone una società di piccoli produttori indipendenti ed è quasi impensabile senza di essi.

Veniamo ora ai cosiddetti "contenuti" dell'insegnamento socratico. In proposito, mentre ho invitato a diffidare di Aristotele quando ricostruisce a modo suo la genesi originaria della filosofia greca, in cui sovrappone i suoi interessi ad un

contesto radicalmente diverso, sono invece portato a dargli sostanzialmente ragione quando parla di Socrate. Per questo citerò e commenterò brevemente alcuni passi aristotelici (cfr. *Metafisica,* XIII, 4,1078 b), che a mio avviso ci permettono di cogliere l'essenza della questione. Dice Aristotele: "Socrate si occupò delle virtù etiche e per primo cercò su j esse definizioni universali [...] con i ragionamenti cercava l'essenza, perché cercava di sillogizzare, ma il principio dei sillogismi è l'essenza". Può essere utile un breve commento. Dal momento che ad Aristotele interessa il metodo logico-sillogistico, che ritiene di aver migliorato rispetto ai tempi di Socrate, non gli passa neppure per la mente di ricordare l'*ironia*, e cioè l'affermazione di sapere di non sapere, e la *maieutica*, e cioè l'arte di far partorire la verità con il dialogo sulla base del presupposto orfico-pitagorico dell'innatismo virtuale. Questo "silenzio" è estremamente significativo, in quanto Aristotele ritiene di sapere, ed espone infatti il suo sapere (in questo resta un buon allievo di Platone). E ritiene di sapere, perché nel frattempo si era *chiusa* quella finestra storica di *crisi* dei valori politici all'interno della quale si era costituito il *logos sokratikòs.* Non si tratta di maggior "dogmatismo" rispetto ad una maggiore "problematicità", in quanto questo modo di porre i problemi è psicologistico e finiremmo con il dover fare un'impossibile anamnesi psicoanalitica sulle rispettive mamme di Socrate e di Aristotele. Si tratta del fatto che una crisi di virtù politiche si era chiusa, e si era chiusa in direzione di una dissoluzione definitiva di un certo tipo di comunità politica. Aristotele vive infatti in un'epoca in cui l'etica e la politica si erano separate, ed infatti sulla base di questa separazione egli può scrivere separatamente un'Etica ed una *Politica.* Socrate non avrebbe neppure potuto capire una simile separazione, perché per lui etica e politica facevano ancora tutt'uno e costituivano un nesso inseparabile. La virtù *(areté)* è inscindibilmente etica e politica, nel mondo comunitario di

Socrate, al punto che egli non scappa neppure dal carcere (si veda il dialogo *Critone)* perché la stessa “giustizia" *(dikaion)* non può essere pensata separatamente dalla comunità (e qui il *koinòn,* il “comune", è lo stesso in Eraclito ed in Socrate). Nel silenzio *sull'ironia* e sulla *maieutica,* e nel fraintendimento sull'etica *separata dalla politica*, Aristole è paradossalmente veritiero, purché questa verità venga letta in controluce sul lato opposto della sua “veridicità" soggettiva.

Scrive ancora Aristotele: *“Due cose, infatti, possono essere correttamente attribuite a Socrate: i ragionamenti induttivi e la definizione dell'universale [...] ma Socrate non poneva come separati gli universali né le definizioni. Quegli altri* [sottinteso i platonici; nota mia] *invece li separarono e denominarono tali enti idee".*

Contro la scuola inglese del Burnet e del Taylor, che ha sempre sostenuto la tesi della sostanziale ortodossia socratica di Platone, io penso invece che Aristotele abbia qui sostanzialmente ragione. E vero che egli non fu un allievo diretto di Socrate, e nacque quindici anni dopo la sua morte. Ma è vero anche che era molto "vicino" temporalmente e spazialmente a fonti dirette, anche se non si può escludere che volesse anche lui ripararsi dietro *l'auctoritas* dell'eredità socratica, attribuendogli la sua teoria dell'universale come "astrazione mentale" anziché come "idea" vera e propria in senso platonico. In ogni caso, è assolutamente impossibile sapere chi abbia ragione, ed il convincimento personale non è una dimostrazione filosofica o filologica. Nel mio caso, è proprio l'adesione sostanziale alla tesi del Gigon sul *logos sokratikòs* come genere letterario nazionale ateniese che mi porta ad escludere la presenza nel concreto Socrate storico di una tesi sostanzialmente tanto rigida e "pitagorica" come quella delle idee e delle idee-numeri. *L'akropolis* di Crotone non è *l'agorà* di Atene. Il *logos sokratikòs* ateniese non mi sembra compatibile per sua natura con una dottrina tanto sistematica

come quella delle idee.

È invece possibile dire qualcosa di più sicuro sul cruciale concetto di "virtù" *(areté)* in Socrate. Il concetto di virtù ha subito negli ultimi secoli una vera e propria catastrofe semantica, che lo ha ridotto a moralismo ipocrita e bacchettone, una mescolanza improbabile di sacrificio di sé e di rigore dei costumi ed una sorta di penosa alleanza di altruismo e di castità. Quando ero giovane le ragazze "virtuose", come la Pamela di Richardson, erano quelle che risparmiavano la verginità per un buon matrimonio. Ora, di "virtù" del genere si può proprio farne a meno. Per i greci *l'areté* era priva di qualsiasi retrogusto moralistico, e significava soltanto la qualità propria di qualcosa. *L'areté* della buona terra era la sua fertilità, quella di una spada il suo taglio, quella dei piedi del corridore la sua velocità. La virtù di qualcosa è ciò che le permette di compiere nel modo migliore possibile la sua funzione (cfr. *Repubblica* ,1, 352-53). Se ci si mette in questa ottica, la famosa equazione socratica di virtù e di sapere perde ogni mistero, ed è inutile obbiettarle che uno potrebbe anche *sapere* che cosa sia il bene e poi *non farlo* spinto dai vizi. Tutto questo è banale, ed era già perfettamente noto anche a Socrate. Socrate intende dire che, come la spada ha come virtù propria quella di tagliare bene, nello stesso modo l'uomo ha come virtù propria l'arte politica della partecipazione alla propria comunità.

Platone (e si veda l'illuminante *Lettera VII)* vive all'interno di una crisi ignota alla generazione di Socrate, quella della vera e propria dissoluzione dei fondamenti sociali che erano ancora familiari a Socrate e che avevano reso possibile il *logos sokratikòs.*

In quanto ad Aristotele, che nasce quando Platone ha già più di quarant'anni, non esiste più per lui un orizzonte sociale e politico unitario in cui tutte le virtù umane possano unificarsi in una (la *kalokagathia* ateniese del tempo di Pericle, l'essere cioè riconosciuto come “bello e buono" dalla propria comunità

di appartenenza), ed è allora inevitabile che le virtù si moltiplichino e si distinguano l'una dall'altra, per cui *Varete* diventa *mesotes,* giusto mezzo. A nessun contemporaneo di Socrate sarebbe mai venuto in mente definire la virtù in termini di giusto mezzo, anche se il concetto di misura nei comportamenti umani *(metron)* era già molto rispettato, ed ispira le riforme politiche prima di Solone e poi di Clistene.

Facciamo dunque attenzione a non “attualizzare" troppo il termine virtù, che in Socrate precede l'avvento del moralismo religioso monoteista. Nello stesso modo, evitiamo la pur spontanea connotazione di Socrate come "pensatore del dialogo". È normale che filosofi democratici e liberali come Guido Calogero, stanchi del dispotismo fascista e sospettosi del nuovo dogmatismo comunista, proiettino sull'ateniese Socrate la loro legittima e sacrosanta esigenza di un nuovo legame sociale complessivo basato non più su dogmi, ma sul dialogo. Ma oggi dialogo significa esposizione di punti di vista diversi che vengono scambiati fra soggetti dissenzienti per "ammorbidire" in qualche modo le distanze iniziali nella speranza che questo ammorbidimento porti infine ad un consenso contrattato come unica alternativa alla violenza reciproca. Tutto questo è molto buono e molto utile, ma non c'entra molto a mio avviso con il dialogo socratico.

Il *dialogo socratico* è una specifica tecnica che segue regole severissime e spossanti, e non c'entra nulla né con l'utopia dialogica di Guido Calogero né con la civile conversazione fra scettici liberali di Richard Rorty. Questa tecnica implica un copione fisso, che presenta sempre due momenti *(l'ironia* e la *maieutica*) e talvolta giunge anche ad un terzo (la *definizione).* Non sempre questo terzo momento conclusivo è possibile, ed in questo caso il dialogo è *aporético*, perché deve limitarsi a registrare l'impossibilità di una definizione concordata. Questo è allora il *logos sokratikòs,* il modello patriottico nazionale ateniese di filosofia che ha come

suo mito di fondazione originario proprio il fatto di non poter essere messo per iscritto, nella sua duplicazione simbolica del "parlato" dell'assemblea politica dei cittadini.

E per finire, è attuale la figura di Socrate? Per me la vera attualità di un pensatore coincide al cento per cento con la sua inattualità nel mondo manipolato del circo mediático e del politicamente corretto. La virtù politica socratica con il suo *logos sokratikòs* egualitario, reciproco, isonomico ed ise-gorico, privo di *auctoritates* e rigoroso, dunque opposto alla chiacchiera in libertà che viene oggi denominata "dialogo", è la cosa oggi più inattuale che ci sia nell'epoca dei *talk show* televisivi manipolati. Su questa inattualità si fonda, naturalmente, l'estrema attualità di Socrate. E per questo Socrate è una figura contemporaneamente storica, cioè incomprensibile al di fuori del contesto della virtù politica comunitaria ateniese, ed eterna, in quanto paradigmatica della condizione umana. Chi scrive e chi legge queste righe saranno morti da tempo, e Socrate sarà sempre attuale come *exemplum* della perennità dell'interrogazione filosofica.

Ci voleva un dilettante irritante e smodato come Nietzsche per interpretare Socrate come rappresentante della decadenza, e per connotare come decadenza l'interrogazione socratica sull'essenza. Nietzsche è talmente estraneo allo spirito dei greci antichi, di cui si serve unicamente come martello nella sua lotta paranoica contro i fantasmi democratico-egualitari che lo ossessionano, da non capire che il *logos sokratikòs* è greco esattamente come il Partenone, i giochi di Olimpia, l'oracolo di Delfo, la tragedia di Eschilo, la commedia di Aristofane e la lirica di Saffo. In questa incomprensione di Nietzsche, che nella sua unilaterale idiozia è pur sempre più produttiva di stimoli e di reazioni delle lodi conformistiche salmodianti e belanti a Socrate come esponente del "dialogo" inteso come chiacchericcio interminabile (il *Gerede* di Heidegger), io leggo l'incapacità strutturale dei moderni di

relazionarsi con gli antichi greci.

Ma, si dirà, come fai tu a criticare gli altri, pretendendo di saperti relazionare mentre gli altri non saprebbero farlo?

Buona domanda. Ad essi risponderei socraticamente che almeno io so di non saperlo, e che la sola cosa che so è che è impossibile “attualizzare" i greci antichi, perché il cristianesimo li ha fatti volare via *per sempre.* Ma anche se il contesto storico e culturale in cui visse Socrate è volato via per sempre, resta il modello ideale della sua concezione integrale di virtù politica e umana. E questa è l'unica affermazione integralmente “platonica" che mi sento di poter fare a cuor leggero.

Capitolo terzo

La dialettica di Platone

Platone traduce il progetto pitagorico della conoscenza di ciò che è immutabile nella lingua, o più esattamente nel genere letterario del *logos sokratikos.* Dal momento che il profilo inimitabile di Platone è proprio dovuto a questa mirabile fusione fra socratismo e pitagorismo, non è facile stabilire quale sia il sostantivo e quale sia invece l'aggettivo qualificativo. Possiamo lasciare per ora in sospeso questo problema definitorio, anche perché a seconda delle citazioni e dei contesti a volte prevale l'uno ed a volte l'altro.

Nel dialogo aporético *léetelo,* aporético in quanto non si conclude con una definizione liberatoria, Socrate (che da ora in avanti sarà citato solo in quanto portavoce di Platone, e dunque non di “vero" Socrate) respinge la proposta definitoria di Teeteto (Scienza = Sensazione), identificandola curiosamente con la posizione di Protagora per cui l'uomo sarebbe la misura *(metron)* di tutte le cose (cfr. 51 e). Le obiezioni platoniche sono tre: primo, nessuna sensazione è stabile, e quindi nessuna conoscenza basata sulla sensazione sarebbe stabile; secondo, se l'uomo, e cioè l'individuo, è la misura di tutte le cose, saremo obbligati a tener conto dell'opinione di tutti gli uomini, cosa evidentemente impossibile; terzo ed ultimo infine, se l'uomo è la misura di tutte le cose, Protagora finisce con il darsi torto da solo, perché la formula che propone non fa che riflettere la sua personale misura, e non potrebbe allora essere eretta a massima universale.

È bene dunque notare subito due cose. In primo luogo, Platone parte qui dal concetto di misura *(metron),* che era la base comune da cui partivano tutti indistintamente i filosofi greci, in quanto da Solone in poi il *metron* era un concetto politico, ed indicava la misura ideale cui appunto commisurare i rapporti economici fra i cittadini, rapporti che se diventavano "smisurati" avrebbero portato alla dissoluzione della *polis* stessa. Ci sta qui quello specifico rapporto di incorporazione (l'*embeddedness* di cui parla Polanyi) dell'economia nella politica che il capitalismo liberale ha infranto, e la cui sparizione impedisce oggi alla stragrande maggioranza degli interpreti moderni di capire gli elementi minimi della filosofia politica dei greci, che ruotava *sempre* intorno al concetto di limitazione politica della libera disponibilità delle ricchezze individuali.

In secondo luogo, dal momento che il *metron* implica per definizione la misurazione aritmetica e geometrica, il solo modo ragionevole per opporsi al "mobilismo" di Protagora non poteva che essere il ricorso al metodo di Pitagora. Le matematiche a base pitagorica giocano dunque nella filosofia di Platone un ruolo fondamentale, che è però sempre propedeutico (e si veda la teoria dei quattro distinti gradi di conoscenza esposta in *Repubblica,* 510, ab). In Platone, come del resto più tardi in Spinoza, il metodo matematico è fondamentale ed imprescindibile, ma non conclusivo, come lo è invece nei positivismi di tutti i tipi. In sintesi, Platone utilizza il *logos sokratikòs* nel suo metodo dialogico per cercare di unire Solone e Pitagora, il *metron* politico dell'equilibrio della comunità politica *(isorropia)* ed il *metron* numerico che ci stacca dalla sfera protagorea del divenire incessante (cfr. *Repubblica,* VII, 525-26). Le matematiche, in ogni caso, restano una propedeutica *(propaideia; Repubblica,* VII, 531 d). Questa posizione di Platone si differenzia quindi sia dallo scetticismo relativistico attribuito a Protagora (se a ragione o a torto lo

lascio qui in sospeso), sia da ogni tipo di concezione scientifica moderna di tipo galileiano, che vede nelle matematiche un modello di scienza *[episteme)* e non una *propaideia.*

La teoria delle idee vera e propria appare per la prima volta nel *Cratilo* (cfr. 386 e). Anche qui Socrate si rivolge ad Ermogene criticando Protagora, che è evidentemente non tanto la “bestia nera" quanto il vero avversario “serio" di Platone (laddove Gorgia non lo è, perché gli è talmente lontano ed alieno da non essere neppure un interlocutore polemico). Dice Socrate: “È chiaro che le cose hanno per loro natura un certo essere permanente, *ousia*, che non è relativo a noi e non dipende da noi. Esse non si lasciano trasportare qua e là a seconda della nostra immaginazione, ma esistono per conto loro, secondo il loro essere proprio e conformemente alla loro natura". Ricordando il concetto di *arete* cui ho già accennato nel capitolo precedente dedicato a Socrate, diremo che la virtù specifica delle idee è quella di essere indipendenti dall'opinione che noi ci facciamo di loro. E impossibile fare una dichiarazione anti-relativistica altrettanto chiara.

Il concetto di dialettica in Platone presuppone allora la chiara comprensione di quanto ho sino ad ora segnalato. Il lettore avrà notato che nel capitolo precedente dedicato a Socrate ho *volutamente* evitato di attribuirgli uno specifico concetto di dialettica, perché il *logos sokratikòs* coincide con lo spazio stesso della dialettica, integralmente assorbita nella pratica linguistica dello spazio dialogico. Nel mondo di Socrate la retorica era l'arte di fare discorsi lunghi senza essere interrotti, mentre la dialettica era semplicemente l'arte di fare domande e dare risposte brevi seguendo sempre il filo del discorso ed essendo in grado di rilevare immediatamente le contraddizioni logiche in cui cadeva l'interlocutore. Solo con Platone la dialettica diventa invece quella che possiamo chiamare la *Scienza del Bene* attraverso il metodo ascendente *(synagoghé)* e quello discendente *(diairesis).* Ci tornerò. Per ora

è sufficiente rilevare che senza l'innesto del programma pitagorico nel *logos sokratikòs,* è impossibile capire il concetto di dialettica in Platone.

Come sempre Platone si relaziona con Protagora, come ho già indicato nel caso del *Teeteto* (151 e), e della *Repubblica* (510 ab). Nel dialogo *Protagora* (356 e), Platone osserva che se si dovesse scegliere per la nostra salvezza fra il pari ed il dispari, avremmo bisogno di una seconda scienza della misura diversa da quella che ci permette semplicemente di definire il pari ed il dispari, e dunque di una scienza della misura che ci permetta di definire il pari ed il dispari in *funzione della nostra salvezza.* Nel *Politico* (cfr. 283 c) si arriva finalmente a questa definizione doppia di scienza della misura *(episteme metritiké).* Da un lato le matematiche, che si occupano solo delle relazioni di grandezza e di piccolezza. Dall'altro la dialettica, che si occupa di rapporti in funzione della giusta misura *(pros to metrion).* Da sole le matematiche secondo Platone (cfr. *Repubblica,* 533 c) ci fanno vedere dell'essere solo delle immagini da sogno *(os oneirottousi men perì to on).* Il dialettico, allora, e cioè il filosofo che possiede la dialettica, è identificato da Platone con il sinottico, e cioè con colui che vede le cose alla luce di una unità, che è poi sempre quella del Bene. La definizione è in *Repubblica,* VII, 537 c: *"chi è capace di una vista d'insieme è dialettico, chi invece non ne è capace non lo è" (o men gar synoptikòs dialektikòs, o de me ou).* Mi scuso per la traslitterazione, ma credo che anche coloro che non conoscono l'alfabeto greco possano egualmente capire il fondo della questione.

Questa dialettica è bimondana, e comprende quindi un rapporto fra due mondi, collegati solo da rapporti di imitazione *(mimesis)* e di partecipazione *(metexis).* Il lettore deve prestare una particolare attenzione a questo punto, perché nei capitoli decimo ed undicesimo dedicati ad Hegel ed a Marx sosterrò invece che la loro dialettica è monomondana, e quindi diversa

in linea di principio da quella di Platone. In estrema sintesi la bimondanità del modello dialettico di Platone è dovuta al fatto che la scienza di riferimento di Platone era la matematica, mentre in Hegel ed in Marx la monomondanità deriva invece dal fatto che la loro scienza di riferimento è la storia. Ma torniamo ora al nostro autore.

La dialettica di Platone comprende due momenti, uno ascendente e l'altro discendente. La dialettica ascendente *(synagoghé)* si eleva da idea ad idea fino all'idea suprema del Bene, che secondo Platone "sorpassa in maestà e potenza la stessa essenza ed è quindi al di là di essa" (cfr. *Repubblica,* VI, 509 b). La dialettica discendente, invece, è quella che Platone paragona all'arte del macellaio che sa disarticolare un corpo secondo le sue naturali articolazioni (cfr. *Fedro,* 265e). E qui Platone si esprime in maniera assolutamente inequivoca: *"È di questo, Fedro, che sono personalmente molto innamorato. Di queste divisioni* [diaireseon] *e di queste riunificazioni* [synagogon], *per poter essere capace di parlare e di pensare. Inoltre, se appena vedo in qualcun'altro una capacita di portare lo sguardo in direzione di una unità che sia l'unità naturale di una molteplicità, ebbene, non mi stancherò di corrergli dietro".*

Fin qui ho messo a disposizione del lettore alcune citazioni essenziali. Non amo personalmente il metodo delle citazioni per dimostrare una tesi, ma nel caso dei filosofi antichi è impossibile farne a meno, laddove in quelli contemporanei è a mio avviso più facile parafrasarli. Ed ora passiamo alla discussione.

In primo luogo, la dialettica ascendente e discendente di Platone, che ha come oggetto il Bene e come propedeutica la matematica, non deve essere in alcun modo identificata con la sua teoria politica. Incidentalmente, non esiste neppure un'unica teoria politica in Platone, perché la *Repubblica* e le *Leggi* danno luogo a due modelli radicalmente diversi, e personalmente non sono mai stato soddisfatto della facile

spiegazione per cui Platone in vecchiaia sarebbe stato “deluso" dopo i suoi tre tragicomici viaggi a Siracusa, e quindi sarebbe passato dal primo modello utopico al secondo modello “realistico". Platone era la stessa persona, saldissima nella difesa della sua teoria delle idee, e non me lo vedo configurare il cosiddetto Consiglio Notturno delle *Leggi* (organizzazione segreta consacrata ad uccidere gli oppositori o a renderli *desaparecidos*) unicamente perché “deluso". Non si diventa “nazisti" per delusione. C'era evidentemente un'ambivalenza in Platone, con una conseguente patologica oscillazione fra soluzioni opposte, e niente affatto complementari, come avviene peraltro per la maggior parte dei filosofi politici; basti pensare a Lenin, oscillante fra il massimo di anarchismo autogestionario e libertario (vedi *Stato e Rivoluzione*) ed il massimo di autoritarismo repressivo e dispotico (vedi i suoi scritti durante la guerra civile russa 19181921). Se ora mettiamo da parte un testo imbarazzante come le *Leggi*, vediamo che nella *Repubblica* la teoria politica si risolve quasi integralmente in educazione (*paideia),* ed a sua volta l'educazione, a parte la ginnastica e la musica che devono educare l'armonia del corpo, si risolve integralmente in armonia dell'anima (*psychè),* e quindi non c'è distinzione fra filosofia e dialettica. Si avvicina dunque molto al problema il filosofo italiano Biral, che in un magnifico studio su Platone ha sostenuto che lo scopo suprema del filosofo è l'educazione dell'anima più ancora di quella della *polis* (che al suo tempo era ancora vista come un'anima collettiva, punto di vista che sparì due generazioni dopo e sparì per sempre), e cioè l'equilibrio fra la parte desiderativa, la parte nobile e coraggiosa e la parte razionale ed intellettiva.

È chiara l'importanza in Platone della centralità simbolica del numero tre (tre anime, tre classi sociali, eccetera). In proposito l'origine diretta viene probabilmente dalla scuola di Pitagora e dal suo simbolismo numerico, ma nessuno mi toglie dalla testa (anche se ammetto di non poterlo dimostrare) che la

vera origine del simbolismo ternario è quello che Georges Dumézil chiama trifunzionalismo indoeuropeo (sovranità religiosa, forza fisica e fecondità).

In secondo luogo, sulla base dei rilievi precedenti, considero del tutto assurdo accusare Platone di essere un teorico di una “società chiusa" ed un nemico della cosiddetta “società aperta". Il fatto che una simile dilettantesca accusa fatta da Karl Popper (serio professionista dell'epistemologia e ridicolo dilettante nella storia della filosofia occidentale) abbia potuto essere presa sul serio - e sia diventata attraverso la fondazione Soros la filosofia ufficiale nel paesi dell'Est europeo, che ha sostituito l'altrettanto ridicolo e simmetrico materialismo dialettico -, non ci dice assolutamente nulla sui greci, nostri venerati progenitori, ma ci dice invece molto sulla miseria morale e filosofica dei nostri tempi.

L'utopia neoliberale ed ultra-capitalistica della fine della storia in un grande mercato geograficamente illimitato che si riproduce eternamente (o almeno fino allo “spegnersi" del nostro sistema solare), ed in questo modo sbarra la strada a qualsiasi mutamento temporale qualitativo, è un tale incubo che non può affatto stupirci che psicoanaliticamente i suoi sostenitori lo rovescino attribuendolo ai loro avversari (e questo spiega anche a mio avviso il perché del fatto che per esorcizzare e rimuovere questo sospetto Popper non odi solo il marxismo, ma odi altrettanto ed ancora di più la psicoanalisi). Naturalmente Platone non intendeva affatto teorizzare una società “chiusa", in quanto non era uno “storicista" che per abitudine sacralizza il mondo dell'immanenza ritenendo che non ne esista nessun altro. Nella robusta teoria bimondana di Platone lo Stato era anch'esso “ideale", e l'immobilità fa solo parte del mondo ideale stesso, e non di quello reale. In proposito, il libro della *Repubblica* che preferisco (non intendo impegnarmi per altri o proporre una tesi "generalista") è l'ottavo, quello in cui Platone parla delle cosiddette

"degenerazioni": timocratica, oligarchica, democratica e tirannica; degenerazioni la cui logica dialettica di sviluppo è molto simile a quella che duemila anni dopo disegnerà Hegel nella *Fenomenologia dello Spirito*. E così come Eraclito e Confucio, spazialmente tanto lontani, rispondono a modo loro allo *stesso* problema della minaccia dall'insensatezza in cui cade una società quando crollano i suoi fondamenti simbolici precedenti, nello stesso modo Platone ed Hegel, temporalmente tanto lontani, rispondono a modo loro allo *stesso* problema del rovesciamento nel suo contrario di *un* principio etico-politico ordinatore che si irrigidisce e non sa o non può "dialettizzarsi" con se stesso se non in modo dissolutivo.

In secondo luogo, la doppia dialettica ascendente e discendente di Platone *(synagoghé* e *diairesis),* pur non risolvendosi integralmente in una teoria politica determinata, è pur sempre la duplicazione astratta di un'utopia politica. Nella dialettica ascendente l'individuo "ascende" al bene politico rappresentato dalla comunità virtuosa dei cittadini, e questo dà luogo ad una psicosociologia, mentre nella dialettica discendente la comunità virtuosa dei cittadini "discende" al singolo individuo, dando luogo così ad una vera e propria sociopsicologia.

Il lettore liberale moderno ci vedrà qui una intollerabile tentazione "organicistica", e quindi totalitaria. Ma è bene ricordare che sia l'organicismo che il totalitarismo sono incubi politici dell'ultimo secolo, e che la loro retroazione all'Atene di Platone è demenziale sul piano storico e sgradevole su quello storiografico. I profili liberali, comunisti e fascisti erano ovviamente del tutto estranei a Platone. Il suo problema è un altro, e lo si può esporre in questo modo: ci sono due modi di fondare il bene politico, quello che lo fonda sulla *paideia* (e sulla *propaideia* costituita dalle matematiche), e quello che lo fonda sulla casualità derivata dallo scontro di opinioni

infondate sostenute con una oratoria di tipo retorico. Se Platone è "attuale", e così come Socrate lo è nella misura in cui è radicalmente "inattuale" perché viviamo oggi in un'orgia di manipolazioni e di sondaggi che hanno integralmente svuotato la democrazia, lo è perché il problema del bene politico e della sua fondazione resta sempre attuale. Nella *Repubblica* Platone consiglia di proibire gli scritti che rappresentano gli dei in forma caricaturale, osservazione molto saggia se riflettiamo sul fatto che oggi la libertà del caricaturista di rappresentare Gesù che si masturba in croce, Maometto con un candelotto nel turbante o Mose con il naso adunco che conta il denaro, eccetera, è considerata sacra e fondante della nostra sacrosanta civiltà liberale dell'arbitrio assoluto scambiato per libertà.

In terzo luogo, non bisogna aver paura ad affrontare i cosiddetti "lati sgradevoli" di Platone, come la sorveglianza statale sulla produzione letteraria e filosofica, l'eugenetica ed il comunismo (limitato peraltro ai soli soldati della repubblica). Sembra quasi che Platone debba essere fatto oggetto di una sorta di "prendere o lasciare", tutto buono o tutto cattivo, così come peraltro i comunisti dogmatici e gli anticomunisti fanatici hanno fatto con Marx, che sarebbe anche lui o tutto buono o tutto cattivo. Chi si mette in questa ottica idolatrica rivela di non sapere che cosa realmente significa il termine "dialettica". Più che essere "discendente" la dialettica è infatti ascendente, ma l'ascesa integrale può essere fatta solo nel mondo delle idee eterne, laddove ogni singolo uomo concreto, sia pure venerabile come Platone, nel tempo nasce, nel tempo vive e nel tempo muore. La perfezione non è di questo mondo, e quindi non esistono filosofi "perfetti". La dialettica ci insegna questa semplice verità, in quanto l'uomo è un essere intermedio, partecipa della divinità e della bestia, ed anche Platone partecipa della divinità e della bestia.

Gli "attualizzatori" frenetici e fanatici diranno (e continueranno a dire, perchè la stupidità scaccia la saggezza

così come la moneta cattiva scaccia la buona) che Platone è stato un "precursore" del fascismo perché era caduto nella tentazione eugenetica, ed un precursore del "comunismo" perchè sosteneva la comunanza dei beni dei guardiani della *volitela* (la cui traduzione più che "repubblica" dovrebbe essere *"polis* costituzionale" o "comunità retta da leggi giuste").

Trascinato dalla mefitica ed avvelenata atmosfera ideologica in cui mi è toccato di vivere, ammetto francamente di fronte al lettore che anch'io sono caduto per anni in questa bovina tentazione ideologica attualizzante, ed ho sostenuto davanti a studenti liceali distratti che mentre Democrito, in quanto "materialista", era in un certo senso di "sinistra", Socrate e Platone erano invece precursori della "destra", in quanto nemici del principio di maggioranza e fautori di una sorta di dittatura illuminata di oligarchie politiche "idealiste". La cosa più grottesca in questa faccenda sta in ciò, che nei miei anni universitari avevo avuto maestri competenti ed intelligenti che avrebbero dovuto vaccinarmi da queste idiozie ideologiche attualizzanti. Ma il vaccino non riesce se si preferisce la via identitaria dell'appartenenza ideologica alla via sobria ed oscura della corretta collocazione storica di un autore.

E così, anziché esserne disgustato, fui fulminato dalla seguente definizione letta negli anni sessanta in un dizionario filosofico sovietico tradotto in lingua francese: *"Platone, filosofo idealista della Grecia antica, nemico del materialismo e della scienza, avversario della democrazia ateniese e difensore della aristocrazia reazionaria di Atene... Marx ha scritto nel* Capitale *che la sua* Repubblica *è solo una idealizzazione ateniese del regime delle caste dell'antico Egitto. Oggi la sua teoria è utilizzata dagli ideologi reazionari contemporanei nella loro lotta contro la scienza ed il movimento rivoluzionario delle masse".*

Non mi pento affatto di questo traviamento ideologico. L'adattamento al capitalismo è infatti una via talmente

sbagliata che anche le “esagerazioni" più demenziali appaiono un triste prezzo da pagare per l'operazione di “sganciamento" da questo adattamento stesso. L'errore sta nell'eterniz-zare e nel sacralizzare questa operazione di sganciamento. Per fortuna la divinità, o il caso, o tutti e due, mi hanno dato il tempo per capire che uno dei principali insegnamenti della dialettica sta nel non identificare la filosofia e la pratica con l'ideologia e le sue tentazioni semplificatrici.

Capitolo quarto

La dialettica di Aristotele

Nella nuova Atene modernizzata e ristrutturata che cerca di uscire dal casino caotico della metropoli balcanica-medio-orientale, c'è una zona archeologico-pedonale piena di caffè culturali in cui la piccola borghesia ateniese colta di “sinistra" va a fare interminabili discussioni politico-filosofiche cui ho spesso partecipato. Uno di questi caffè si trova esattamente nel luogo in cui più di duemila anni fa si trovava il Portico Dipinto *(Stoà Poikile),* non lontano peraltro dal giardino *(kepos)* di Epicuro. I vecchi epicurei ed i vecchi stoici avevano perduto ogni illusione di poter “contare" in politica nel quadro del cannibalico dominio delle oligarchie ellenistiche gonfie dei soldi rapinati all'impero persiano, ed avevano effettuato un esodo ed una secessione da questo mondo tenuto insieme dal denaro. Nello stesso modo i nuovi epicurei ed i nuovi stoici si riuniscono in gruppi amicali di discussione e di vita comune, prendendo atto del fatto che nel mondo di Bush, di Blair e dei loro servili fantocci europei, non c'è per ora (ma nessuno sa esattamente fino a quando) niente da fare, ed un ripiegamento in un privato protetto non è vigliaccheria o tradimento, ma una forma fisiologica di difesa.

Il Giardino di Epicuro ed il Portico Dipinto di Zenone erano accomunati dalla riduzione integrale della dialettica alla logica e dal fatto che l'oggetto della filosofia fosse ristrutturato in tre campi distinti (logica, fisica ed etica). A Platone non sarebbe mai venuto in mente che la logica dialettica avrebbe

potuto essere trattata separatamente dall'etica e dalla politica, e vedeva invece correttamente la logica dialettica come parte essenziale ed integrante dell'etica e della politica, intese entrambe come luogo della dialettica ascendente e discendente verso il Bene della Comunità *(koinòn, koinonia).* Ma il “comune" per il Giardino di Epicuro si restringe nel piccolo gruppo di amici riuniti in base all'affinità psicologica ed esistenziale, mentre lo stesso “comune" per il Portico

Dipinto si allarga al mondo intero *(kosmopolis, oikoumene).*

Il lettore portato per la dialettica capirà subito che i due fenomeni apparentemente opposti del restringimento epicureo e dell'allargamento stoico, sono in realtà espressioni complementari e solidali di un *unico* evento sottostante, la perdita integrale di sovranità economica e politica. Come sempre, fenomeni di questo tipo si ripetono. Oggi viviamo la compresenza di un restringimento egoistico della nuova miserabile classe media globale di benestanti metropolitani in piccoli gruppi elettivi, e di consumatori “colti" (e su questo basti leggere con intelligenza i nuovi modelli di consumo proposti dalle nuove riviste maschili e femminili per ricchi e semiricchi), restringimento unito ad un allargamento falsamente cosmopolitico di esportazione dei diritti umani “universali" nel mondo tenebroso dei baffuti e dei barbuti che ancora tardano a “globalizzarsi", o più esattamente ad “anglobalizzarsi". Vista in questa ottica sociomorfica, la fusione di logica e di dialettica effettuata da epicurei e stoici segnala a mio avviso, nel rarefatto mondo delle concezioni filosofiche, il divorzio irreversibile fra le categorie della teoria ed il loro significato direttamente sociale, come era invece il caso delle filosofie di Eraclito e di Platone.

Il Giardino ed il Portico Dipinto dovevano pur sempre confrontarsi con il problema squisitamente ed integralmente sociale del fondamento della sensatezza eIo dell'insensatezza

complessiva e globale dei mondo. Il Giardino sostenne che il mondo era di per sé integralmente insensato, in quanto mosso da atomi che si congiungevano o si dividevano nel vuoto cosmico per caso, mentre il Portico Dipinto sosteneva che il mondo aveva una sua sensatezza occulta e segreta che si trattava di scoprire con metodo logico sostanzialmente induttivo (il cosiddetto “sillogismo stoico"), e che coincideva con ciò che più tardi latini e cristiani denominarono “provvidenza" (*pronoia).* Dato il carattere opposto (ma complementare) di queste risposte sulla natura del mondo, è naturale che i due concetti apparentemente opposti (ed in realtà complementari) di libertà e di necessità venissero declinati in modo diverso.

Nella sua tesi di laurea discussa nel 1841 Marx ebbe buon fiuto nel capire che l'epicureismo non era tanto caratterizzato dal tema della necessità, quanto da quello della libertà dell'individuo, libertà pensata metaforicamente attraverso la categoria di deviazione spontanea degli atomi *(parekklisis, clinamen).* In ogni caso la libertà e la necessità, lungi dall'essere dei contrari indipendenti, sono degli opposti in correlazione essenziale all'interno di un'unica unità dialettica.

Se abbiamo compreso che l'unificazione stoica ed epicurea di logica e di dialettica *non* appartiene ad una (inesistente) storia della logica, ma riflette un processo sociale di quei tempi, e cioè la fine della “dialetticità" della società greca intesa come una totalità espressiva, con conseguente ripiegamento nella piccolissima comunità elettiva del giardino degli amici eIo (ma è lo stesso) della fuga in avanti astratta nella cosmopoli ecumenica del mondo intero, siamo allora pronti ad affrontare il problema della natura della dialettica secondo Aristotele. Questa natura è ben nota, e mi limiterò qui a riassumerla in modo telegrafico.

Aristotele distingue la logica vera e propria, che si muove nel campo del certo e cerca premesse certe ed incontrovertibili,

dalla dialettica “deuteragonistica" che si muove nel campo dell'incerto e del probabile, e pertanto non può che partire da premesse solo probabili e non certe. Come vedremo nell'ottavo capitolo, Kant propose una concezione di dialettica molto simile a quella aristotelica (la cosiddetta “logica dell'apparenza"), e questo a mio avviso non può essere solo un caso, ed è allora sensato cercarne, sia pure con cautela, l'influsso indiretto di determinazioni storiche e sociali. Nello stesso tempo, Aristotele non si sogna neppure di squalificare la dialettica (sugli “squalificatori" contemporanei di essa mi soffermerò nel capitolo quattordicesimo), la considera molto utile e la pone al di sopra della cosiddetta “eristica", cioè del ragionamento che parte da premesse inconsistenti. Si ha allora un triplice piano del pensiero: *logica* = premesse certe, *dialettica* = premesse probabili o verosimili, *eristica* = premesse incerte ed inconsistenti. Non c'è dubbio che questa saggia tripartizione aristotelica sia comunque migliore di quella dei contemporanei che innescano risse ideologiche del tipo Dialettica Sì/Dialettica No, quasi sempre senza avere la pazienza di districare i fili della matassa.

Eppure il problema centrale resta quello di capire fino in fondo il perché Aristotele abbia optato per questa tripartizione anziché seguire la via del suo maestro Platone. È intuitivo il fatto che chi non crede nella teoria delle idee e nel mondo sopramondano ed iperuranico delle idee eterne, non può ovviamente prendere la via della dialettica discendente ed ascendente, per il semplice fatto che non esiste un *Alto simbolico* da cui discendere ed a cui ascendere. Nello stesso tempo è bene non limitarsi a questa lapalissiana e tautologica conclusione, ma cercare di comprenderne il meglio possibile le ragioni storiche, sociali, logiche ed ontologiche che stanno alle spalle di questa scelta aristotelica. Scelta la quale non fu solo un affare privato del giovane geniale macedone di Stagira, ma che ebbe conseguenze gigantesche nello sviluppo posteriore

dell'intera filosofia occidentale non solo fino a Kant ed a Hegel e Marx, ma anche e soprattutto fino ad oggi. Si può in proposito partire da una breve riflessione sul concetto aristotelico di scienza *(episteme). Episteme* deriva etimologicamente da *epistamai,* che significa sto in piedi, o più esattamente sto in piedi su di un terreno stabile e sicuro. La logica, la dialettica e l'eristica possono essere allora paragonate a tre personaggi che stanno tutti e tre in piedi, ma su terreni progressivamente sempre meno sicuri e più instabili. La sicurezza consiste nella certezza delle premesse del ragionamento deduttivo, ma da questo non bisogna frettolosamente trarre la conclusione, a suo tempo tratta dall'inglese Bacone, per cui Aristotele avrebbe *tout court* preferito la deduzione, sicura ma sterile, all'induzione, insicura ma feconda. Aristotele sa perfettamente che anche i primi principi di ogni deduzione devono essere preventivamente "indotti", e cioè intuiti, e che allora i confini fra logica e dialettica sono comunque labili ed incerti. La *dialettica* di Aristotele è quindi molto più vicina a quella dell'eleatico Zenone che a quella di Platone, in quanto di fatto può giocare un ruolo positivo soltanto confutando le tesi *dell'eristica.* Nello stesso tempo, il piano solido e sicuro su cui poggia *l'episteme* resta sempre in ultima istanza comunitario, e si basa sul consenso sociale alla correttezza di una certa intuizione. Se ad esempio io propongo come definizione di uomo i due termini di animale politicosociale e comunitario *(politikòn zoon)* e di animale dotato di ragione, linguaggio e capacità di calcolo matematico *(zoon logon echon),* e non invece di animale accidentalmente biondo o bruno, sano o malato, alto o basso, di lingua greca o persiana, eccetera, ciò avviene per una ragione anch'essa pienamente sociale e comunitaria, in quanto *ai tempi di Aristotele* era ancora diffuso un senso comune comunitario e razionale che portava all'assenso maggioritario verso queste due definizioni. La "definizione" in Aristotele è dunque sempre derivante da un

accordo comunitario. Quando Hobbes definì l'uomo un animale asociale e Nietzsche lo definì un animale istintuale ed irrazionale, ed entrambi trovarono entusiasti sostenitori ed ammiratori, ciò avvenne perché nei tempi in cui vissero si era temporaneamente formato un senso comune che favoriva l'accoglimento generalizzato di queste (improprie ed anche francamente idiote) definizioni.

L'allontanamento di Aristotele dal modello matematico di conoscenza, allontanamento che sarebbe poi durato in occidente molto a lungo e cioè fino alla rinascita platonica cinquecentesca (Copernico) ed alla nascita della moderna scienza matematica della natura di Galileo e Newton (entrambi platonici), è stato un "danno collaterale" della sua eccessiva polemica contro il platonismo, che ha finito con il coinvolgere oltre alle idee "etiche" anche le idee matematiche. Nello stesso tempo, il fatto che nonostante questo rifiuto sostanziale della matematica (ma non certo dell'esperimento) Aristotele sia diventato il modello dello scienziato, al punto che Raffaello lo dipinge mentre indica la terra da studiare anziché il cielo platonico delle idee come fa il suo venerabile maestro, è dovuto a motivi storici oggettivi, cioè all'impossibilità di matematizzare adeguatamente il mondo della natura, all'infuori delle orbite astronomiche dei pianeti. In questa matematizzazione, che allora era già possibile, gli aristotelici si dimostrarono maestri. In un certo senso, date le tentazioni magico-pitagoriche delle matematiche antiche, il rifiuto aristotelico della spiegazione matematica del mondo (ancora tentata nel *Timeo* dal suo maestro Platone) appare non solo spiegabile ma anche razionale.

Aristotele vive pur sempre ancora in un clima culturale comunitario legato alla *polis*, e per questa ragione non è tentato dalle due soluzioni apparentemente opposte ed in realtà convergenti del ripiegamento epicureo nel piccolo gruppo apolitico di amici che “vivono nascosti" *(lathe biosas)* e della

fuga in avanti stoica nella cosmopoli ecumenica. In lui vive sempre l'ideale del *metron,* e cioè della misura sociale che possa impedire la dissoluzione della comunità, anche se è ormai tramontata l'utopia della *isonomia,* che aveva nutrito l'ammirazione di Eraclito per il codice di Ermodoro. Considero però francamente demenziale la traduzione moderna di "classe media" per indicare l'ideale sociale di governo di Aristotele, per il semplice fatto che le parole hanno un'evoluzione semantica, ed oggi "classe media" significa soprattutto una sorta di terziario allargato di impiegati, piccoli imprenditori, insegnanti, commercialisti, medici ospedalieri, eccetera, in sostanza gente che vive più di stipendi che di salari, ed ha sopra di sé Cordero di Montezemolo e sotto di sé i lavoratori flessibili e precari.

In realtà la classe media di Aristotele, che non c'entra nulla con la media e piccola borghesia di oggi, è il gruppo sociale composto dai piccoli e medi produttori indipendenti, un gruppo sociale che continua a dipendere dall'economia (e cioè dalla cura della casa, *oikos),* e non dalla crematistica (e cioè dal farsi i soldi con lo scambio di merci, *chremata).* Fu solo nel 1776 che Adam Smith unificò trionfalmente in un'unica disciplina l'economia e la crematística, e su questa unificazione si costituì il Partito unico degli Economisti che regge le nostre decadenti società, partito unico che si nasconde dietro le irrilevanti simulazioni ideologiche della Destra e della Sinistra omologate, la cui esistenza avrebbe suscitato sia in Platone che in Aristotele le più liberatorie risate, sia pure con la necessaria mediazione di qualche commedia di Aristofane con consulenza consigliata di Giorgio Gaber. I piccoli e medi produttori di Aristotele erano soprattutto *indipendenti*, e non dipendevano quindi dall'oligarchia finanziaria e dal circo ideologico-mediatico. Al tempo di Aristotele c'erano indubbiamente retori intelligenti come Isocrate, ma non c'era ancora la categoria degli anarchici all'ombra del capitale finanziario che oggi fa da supporto antropologico ed economico alla casta politicamente

corretta dei cosiddetti "intellettuali".

La situazione sociale ed intellettuale dei tempi di Aristotele non era quindi degradata come quella di oggi. Nello stesso tempo ci si può chiedere ancora una volta se ci fosse, e quale fosse, la vera causa (nel quadruplice senso di causa materiale, formale, efficiente e finale) del rifiuto di Aristotele di adottare la concezione platonica di dialettica. Causa "esterna", intendo, perché la causa "interna" l'abbiamo già segnalata, ed è ovviamente il suo rifiuto di adottare la teoria delle idee. In proposito, è possibile soltanto fare ipotesi storico-sociali di massima.

Se guardiamo ai contenuti e non alla realtà biografica, Aristotele appare al cento per cento un allievo postumo di Protagora, e non certo di Socrate e di Platone. Non ci sono purtroppo pervenute le sue opere essoteriche, e cioè scritte per il pubblico, e pertanto non sappiamo se e fino a che punto abbia usato oppure no il metodo del *logos sokratikòs,* che, non dimentichiamolo mai, era anche e soprattutto un genere letterario ateniese. Protagora era certamente per *Yisono-mia,* mentre Aristotele probabilmente concordava sul fatto che i *teti*, cioè gli ateniesi nullatenenti, fossero esclusi dal voto, ma a questo pur interessante fatto non darei qui troppa importanza.

In comune però Protagora ed Aristotele avevano il fatto decisivo per cui la scienza della convivenza politica era una scienza mondana (e mondana è il contrario di iperuranico-bimondana), una *episteme* basata sulla corretta interpretazione della natura umana. L'uomo è la misura di tutte le cose anche e soprattutto per Aristotele. Certo, si tratta dell'uomo in generale, l'animale razionale e comunitario, e non di una somma di singoli uomini privi di caratteristiche unitarie. Tuttavia, non abbiamo motivo di pensare che anche Protagora non avesse la stessa concezione "generale" di uomo, tanto è vero che Platone lo individua come suo vero avversario, laddove Gorgia gli è talmente alieno da non interessargli

neppure. In fondo, Ratzinger può discutere con un allievo di Marx o di Hegel, cioè di personaggi che consentono sul concetto di universalità, mentre non avrebbe nulla da dire di fronte a Marco Pannella o ad Emma Bonino ed altri apologeti del nichilismo e del relativismo più esasperati. Con chi sostiene che l'essere delle cose si riduce integralmente al linguaggio con cui queste cose vengono espresse, linguaggio che cambia ogni vent'anni in base al suo uso sociale, un sostenitore della filosofia non ha assolutamente nulla da dire. Le due posizioni teoriche che sostengono rispettivamente il carattere normativo di una idea eterna del Bene eIo di una interpretazione razionale condivisa della natura umana hanno almeno un terreno di discussione.

Il carattere comunitario e razionale della natura umana, punto di partenza condiviso da Protagora e da Aristotele, criticato da Socrate e negato esplicitamente da Platone, è però pur sempre una premessa verosimile e probabile, in quanto la rispettiva natura del *politikòn* (il politico, il sociale ed il comunitario) e del *logikòn* (il razionale ed il linguistico) è pur sempre qualcosa cui si può arrivare solo induttivamente ed intuitivamente. Induttivamente, perché risulta da osservazioni ripetute, comparate e sistematizzate sui comportamenti umani in situazioni storiche e geografiche diverse. Intuitivamente, perché in fondo alla catena delle induzioni c'è pur sempre un momento di scelta e di decisione che giunge tutto d'un colpo.

La definizione aristotelica della dialettica come sapere del probabile e del verosimile, e non *tout court* del "vero", mi sembra allora estremamente razionale ed intelligente. Certo, essa è frutto di una *rinuncia*, la rinuncia ad avere una vera e propria scienza del bene sociale. Se queste osservazioni sono giuste, o anche solo "dialetticamente" probabili e verosimili, ne deriverà che Aristotele non è stato un criticone (e tanto meno uno "stroncatore") della dialettica, ma al contrario ne è stato un sostenitore solido e pacato nella linea di Protagora.

Venendo dopo Platone e prima di Epicuro e dello stoico Zenone di Cizio, Aristotele partecipa di entrambi i periodi storici. Dal periodo precedente al suo conserva l'esigenza di una teoria generale della società giusta (*dikaion*) ed il rifiuto di ripiegamento in piccoli gruppi amicali di esodo e secessione, oppure di fughe in avanti cosmopolitiche in cui la comunità ideale (ed impotente) dei saggi sta al posto della sovranità della decisione politica comunitaria. Del periodo successivo al suo condivide la fine della "meraviglia" che i primi filosofi avevano ancora avuto sulla nuova natura del legame sociale mercantile e schiavistico, che non gli piace ma che non ritiene di poter cambiare.

Il ripiegamento del metodo dialettico dal *Vero* al *Verosimile* è allora la trasfigurazione teorica di un compromesso pratico e sociale. L'unica cosa veramente sicura e certa è ciò che è in nostro potere, come ad esempio il condurre una vita buona *(eu zen)* o trovare la felicità in una vita dedicata alla riflessione filosofica *(bios theoretikòs).* Questo è l'aspetto individualistico, stoico-epicureo in anticipo, del pensiero di Aristotele. Ma resta l'esigenza di fondare la convivenza sociale su di una scienza se non vera almeno verosimile, quella della natura umana, e questa esigenza era la stessa di Protagora, ed anche la stessa di Platone, anche se sappiamo che Platone aveva scelto la via della dialettica ascendente e discendente in vista della "comunione dei generi" *(koinonia ton ghenon)* anziché quella della conoscenza induttiva della natura umana.

Alla base c'è però un *principio normativo comune,* che per Platone è il *Bene* e per Aristotele è la *Natura Umana.* Questo fa di Platone e di Aristotele dei membri di un unico e comune partito filosofico, che si contrappone al partito filosofico di Gorgia e di tutti i nichilisti ed i relativisti antichi (pochi, anzi pochissimi) e contemporanei (molti, anzi moltissimi).

Aristotele, dunque, era un moderato amico della dialettica, e non un suo nemico precursore del positivismo. La

sua concezione della dialettica, salvo errore, era molto più vicina a quella di Marx di quanto lo potesse essere quella di Platone, il che fa di Marx un “aristotelico" molto più che un “platonico". Ma per esaminare questa tesi indubbiamente controcorrente, il lettore dovrà aspettare il capitolo undicesimo, con l'avvertenza di non “saltare" quelli intermedi, perché alle tesi filosofiche ci si arriva sempre gradatamente, e non conviene dunque mai “saltare" nulla.

Capitolo quinto

La dialettica dei neoplatonici antichi

Per comprendere la dinamica e la natura della dialettica neoplatonica è assolutamente necessario indagare la sua genesi storica. Certo, la genesi storica non è tutto, perché quello che conta è anche e soprattutto la validità posteriore permanente o meno dei contenuti e dei metodi di una filosofia. Ma se è vero, come penso che sia, che la *veritas èfilia temporis*, non è detto che questo principio debba necessariamente portare ad un relativismo per cui tutto sarebbe inconfrontabile perché la sua determinatezza temporale impedirebbe ogni considerazione “universalistica".

La filosofia è *contemporaneamente* un prodotto inimitabile del proprio tempo storico ed un modello sovratemporale adatto a far discutere in ogni tempo. E questo si adatta in particolare alla filosofia neoplatonica. Questa filosofia nacque per “salvare" le verità contenute nelle vecchie religioni politeistiche non solo dei greci, ma di tutti i popoli del vicino oriente ellenistico, e quindi anche le religioni egizie, mesopotamiche, eccetera. Il suo fondatore, Plotino, era un egiziano che sicuramente oltre alla lingua greca conosceva anche quella copta della sua regione, ed attraverso di essa aveva avuto certamente un contatto diretto con la vecchia religione egizia, che per molti aspetti era ancora viva sotto un sottile travestimento ellenistico. Il suo modo di leggere Platone non poteva certamente essere quello abituale presso gli accademici antichi, in cui il "platonismo" era diventato una sorta di *eristica*

distruttiva rivolta ossessivamente contro il modello stoico di conoscenza, definito "dogmatico". Plotino riprese integralmente la dialettica discendente *(diairesis)* e quella ascendente *(synagoghé)* ma l'unificazione dell'Uno con il *Bene* (unificazione peraltro già esplicitamente presente in Platone) portò ad una riformulazione in cui la dialettica discendente diventava Emanazione dell'Uno *(proodos)* e la dialettica ascendente diventava Ritorno all'Uno *(epistrofe).* Erano così state messe le basi per un nuovo codice filosofico, perfetto nella sua insuperabile semplicità: *Uno = Bene = Dio.*

Si dirà che questo codice era monoteistico e non politeistico. È certamente così, ma chi si stupisce di questo dimentica che *tutta* la filosofia antica considerava il politeismo mitico popolare la formulazione esterna di un sostanziale monoteismo filosofico rigoroso. Platone parla apertamente di *Uno-Bene*, ed il suo demiurgo-artigiano è solo un *"ingegnere delle idee e dei numeri eterni".* Aristotele parla dell'unica divinità in termini rigorosamente filosofici, definendola con cinque termini complementari (causa prima, motore immobile, fine ultimo, atto puro e pensiero del pensiero) . Epicuro è l'unico pensatore antico non monoteista, che però non prende saviamente la via dell'ateismo, ma la strada più saggia della separazione fra il mondo degli dei ed il mondo della storia, in cui gli dei sono soltanto esempi di vita felice, giusta e beata. In quanto agli stoici, essi sono dei monoteisti rigorosi, ed hanno come divinità la *Ragione Cosmica (logos)* e la *Provvidenza (pronoia).* Plotino non si inventa allora nessun monoteismo, che c'era già ed era robustissimo, ma semplicemente gli dà una forma sistematica e rigorosa, che trova nella filosofia dialettica di Platone. La dialettica è infatti una “scala ideale" che mette in connessione l'*Uno* e i *Molti.*

La sua filosofia non avrebbe avuto alcun successo se fosse ancora esistita la *polis* socratica dei piccoli produttori indipendenti e sovrani, il cui *logos* avrebbe assunto la forma

orizzontale del confronto dialogico fra posizioni diverse, e non invece la forma verticale dell'emanazione e del ritorno *all'Uno.* Ma tutto questo non esisteva più da tempo. Come ha rilevato acutamente Hegel nelle sue considerazioni di filosofia della storia, nel clima spirituale dell'impero romano in cui visse Plotino *"il solo elemento concreto era il prosaico dominio pratico",* ed in questo modo *"Roma ha spezzato il cuore del mondo, paralizzando e spegnendo nel suo Pantheon l'individualità di tutti gli dei e di tutti i grandi spiriti".* La formulazione precisa di Hegel, cui a mio avviso non si può aggiungere e togliere nulla perché in sé è compiuta, è questa: *"Il mondo romano, nel suo disorientamento e nel suo dolore per l'abbandono da parte di Dio, ha generato il dissidio con la realtà ed il comune anelito ad una soddisfazione che può essere raggiunta solo interiormente, nello spirito, ed ha così preparato il terreno per un superiore mondo spirituale".*

Nel quindicesimo capitolo farò notare che la situazione odierna è analoga a quella che Hegel descrive per il mondo romano. Il Pantheon multiculturale di oggi, lungi dell'esaltare le culture che formalmente accetta ed esalta, le paralizza e le spegne nel mondo integralmente privato del Dio della mercificazione e della aziendalizzazione capitalistica universale. Il solo elemento concreto dell'odioso dispotismo militare americano sul mondo è appunto il suo "prosaico dominio pratico", e questo sta spezzando il cuore del mondo perché tutti sentono che Dio (metafora della sensatezza comunitaria) lo sta abbandonando, e allora tutto diventa (o ridiventa) possibile. Questo è il mondo che ha di fronte a sé Plotino, un mondo in cui non è più possibile il dialogo democratico del *logos sokratikòs,* ma solo l'esposizione dialettica di un processo ideale di Emanazione e di Ritorno.

Lo studioso Mario Vegetti, uno dei migliori commentatori della filosofia antica, avanza l'ipotesi che l'insistenza di Plotino nella categoria di *Uno* può essere interpretata come la metafora

della figura dell'Imperatore romano, che proprio in quel periodo cominciava ad assumere apertamente vesti sacrali di tipo orientale.

Con la fine della relativa "eguaglianza dei liberi" tipica del clima culturale greco-romano classico e con l'avvento di una nuova concezione apertamente gerarchica della *dignitas*, era inevitabile che le filosofie del Giardino e del Portico Dipinto tramontassero insieme con il contesto sociale che ne aveva favorito la diffusione, in particolare per quanto riguarda lo stoicismo nell'aristocrazia senatoria paradossalmente “egualitaria" e si affermasse invece una visione filosofica del mondo apertamente gerarchica e trascendente. Nato nel 205 in un villaggio egiziano, Plotino a ventotto anni va ad Alessandria d'Egitto alla scuola di Ammonio Sacca, ed è interessante che si riproduca dopo più di cinquecento anni il rapporto simbolico fra Socrate e Platone, perché Ammonio Sacca non ha scritto nulla ed esercitava un magistero esclusivamente orale, mentre Plotino invece mette per iscritto tutto quello che elabora. Nel 243 Plotino si unisce ad una spedizione militare romana contro i Sassanidi di Persia, ed anche questo non è un caso, perché è in Mesopotamia che Plotino ritiene di poter trovare gli stimoli filosofici che gli interessano. Dopo la sconfitta romana e l'uccisione di Giordano III Plotino va a Roma, esattamente come si andrebbe oggi a New York, e cioè nel centro culturale e politico dell'impero. Nel 263 Plotino tiene lezioni addirittura all'imperatore Gallieno ed alla moglie Solonina, che gli finanziano la costruzione di una città, chiamata Platonopoli, i cui lavori di costruzione vengono effettivamente iniziati, ed interrotti solo con la morte di Galieno. Anche in questo caso, il parallelismo con Platone è esplicito, perché la tradizione tramanda che Platone abbia fatto appunto tre viaggi in Sicilia per riuscire a realizzare concretamente la sua utopia politica. Platonopoli, che doveva sorgere in Campania, non fu mai terminata. Ma anche se lo fosse stata, sarebbe diventata al

massimo una sorta di *campus* universitario, o per meglio dire una mescolanza fra *campus* universitario e convento benedettino. La freccia del tempo storico è irreversibile.

Leggendo le *Enneadi* di Plotino è relativamente facile farsi un'idea di che cosa intendesse dire quando parlava di Emanazione e di Unità. Dio *non* progetta il mondo, in quanto Plotino capiva bene che trasformarlo in un progettista cosmico avrebbe voluto dire antropomorfizzarlo in modo intollerabile (e qui mi sembra che avesse colto correttamente il punto da cui nascono tutte le idolatrie, l'attribuzione a Dio cioè di un profilo umano, o almeno ricalcato sul modello umano). Dio *emana* il mondo come la luce dal Sole o il profumo da un'essenza odorosa. Qui abbiamo già tutto l'oriente con il suo culto del profumo ed ancor più l'eredità lontana della religione egiziana antica, che con Akhenaton aveva già identificato l'unica divinità con il disco solare. Dio infatti non vuole, ad un certo momento del tempo, produrre qualcosa di diverso da sé, ma da sempre, senza che se lo proponga, e senza alcun mutamento, emana la realtà senza che questa emanazione gli faccia perdere nulla della sua eterna consistenza. Si ammetterà che questa forma di monoteismo filosofico è molto migliore di tutte quelle varianti più o meno antropomorfiche posteriori per cui Dio diventa un raddoppiamento umano, varianti che poi furono criticate in modo radicale da Feuerbach, da cui il giovane Marx attinse il suo ateismo. La concezione neoplatonica della divinità, concezione che certamente influenzò fortemente Spinoza, non sarebbe diventata la “preda facile" che Feuerbach riuscì tanto facilmente ad impallinare, al di là ovviamente di qualsiasi ulteriore considerazione teologica.

Ma dalle *Enneadi* risulta anche inequivocabilmente una concezione più sociale e “terrestre" di *Uno.* Per Plotino infatti l'unità è anche alla base del valore morale delle cose umane. L'amicizia fra due persone, infatti, è un bene perché crea fra loro più unità di quanta non ce ne fosse prima. L'assassinio è

male, perchè sottrae una persona all'unità ideale dei viventi.

E lo Stato, infine, è tanto più giusto quanto più grande è l'unità fra i suoi cittadini. Come si vede, persino nella filosofia apparentemente più lontana dalla realtà materiale che sia mai esistita l'*Uno* è sempre una metafora di rapporti sociali buoni, e cioè consensuali e comunitari.

Plotino muore nel 270, e solo sette anni dopo, nel 277, viene crocefisso a Ctesifonte, capitale dei Sassanidi, il filosofo persiano Mani. La coincidenza di date non è per nulla casuale. A Roma come a Ctesifonte il mondo dell'epoca soffriva per l'abbandono da parte di Dio, e le vecchie religioni -olimpica a Roma e zoroastriana a Ctesifonte - non erano evidentemente in grado di dare una risposta a questo abbandono traumatico e doloroso. I corpi sociali sono evidentemente come i corpi umani, e non sopportano oltre ad un certo punto l'inutile accanimento terapeutico, come avvenne per la società nobiliare francese nel 1789 o per il comunismo storico novecentesco realmente esistito fra il 1985 ed il 1991.

Il grande edificio di Plotino però gli sopravvisse. E gli sopravvisse perché Plotino aveva magistralmente elaborato un codice filosofico perfetto fondato sulla triplice equazione *Uno* = *Bene* = *Dio*, in cui la dialettica tornava ad essere la scala sacra che già Platone aveva intravisto e cominciato a costruire. Non è allora un caso che questo codice, che per circa trecento anni fu utilizzato soprattutto da pensatori che volevano "salvare" la religione olimpica dei greci (e si pensi all'imperatore Giuliano ed al suo effimero tentativo di restaurazione di un politeismo spiritualizzato e reso filosoficamente in termini di monoteismo pluralistico gerarchizzato), diventasse in un tempo relativamente breve il codice filosofico preferito dalle teologie della nuova religione cristiana.

Resta il problema delle radici sociali del successo di questo codice, sia in ambiente cristiano che in ambiente islamico. Lo studioso egiziano Samir Amin, con cui ho avuto modo di

discutere a lungo di questo problema fra il 1986 ed il 1988, ha avanzato in proposito una ipotesi che considero abbastanza verosimile. Secondo Samir Amin il “modo di produzione tributario" è quel particolare modo di produzione in cui il plusprodotto sociale, che viene in larga parte consumato dai gruppi sociali sfruttatori dominanti, viene prelevato attraverso l'intervento determinante di un apparato statale che utilizza ideologicamente una copertura religiosa. Dal momento che questo prelevamento, a differenza di quello capitalistico (che passa attraverso la finzione dello scambio di equivalenti fra capitalisti e salariati) e di quello schiavistico (che passa attraverso la divisione sociale nei due gruppi distinti dei liberi e degli schiavi), è un prelevamento aperto, palese e trasparente, in cui è chiaro che c'è chi dà e c'è chi toglie, è assolutamente necessaria una metafisica che sacralizzi il carattere divino di questo prelevamento. Per questa ragione la metafisica monoteistica a base neoplatonica, con il suo codice teorico virtualmente perfetto *(Uno = Bene = Dio),* è stata entusiasticamente adottata sia dalle classi dominanti “tributarie" cristiane che da quelle islamiche. E questo spiega anche indirettamente il perché in questo contesto tributario, non importa se posto sotto la Croce o sotto la Mezzaluna, l'opposizione filosofica a questa metafisica neoplatonica ha dovuto prendere necessariamente la forma del ritorno ad Aristotele, sia nella *philosophia* di Tommaso d'Aquino, sia nella *falsa/a* (in arabo filosofia) di Averroé.

Considero l'ipotesi di Samir Amin verosimile, e quindi adottabile, sia pure ovviamente con le dovute necessarie cautele. Questa ipotesi, però, spiega solo l'uso ideologico e sociale del neoplatonismo, e non può né vuole spiegare il suo eventuale contenuto di verità che resta una volta fatta la "tara" della visione del mondo prodotta dal modo di produzione tributario. E per questo, allora, può essere utile tornare ancora una volta al rapporto fra i neoplatonici antichi ed il Platone

originale vissuto cinquecento anni prima.

Pochi decenni dopo la sua morte, Platone sembrava morto e seppellito per sempre (un po' come Marx oggi, mi sia consentita questa innocua analogia), e basta un piccolo esame del periodo per capirlo. I suoi successori, Speusippo e Senocrate, si diedero a ricerche ed a sintesi di tipo astronomico e matematico in cui non c'era più traccia alcuna della sua utopia politica del *Bene* comunitario.

Il suo migliore allievo, Aristotele, sembra farsi un punto d'onore nel confutare una per una le sue tesi principali. L'Accademia da lui fondata diventa il prototipo dello scetticismo antico, in modo ancora più sistematico e conseguente della stessa scuola di Pirrone. Il Giardino di Epicuro ed il Portico Dipinto di Zenone fanno come se Platone non fosse mai esistito. Se fosse esistito allora il circo mediático di oggi, mille scribacchini incompetenti ed arroganti avrebbero scritto sui loro papiri e sulle loro pergamene quello che scrivono oggi su Marx e Hegel, che peraltro non hanno mai letto ma di cui hanno "sentito dire" e "orecchiato" qualcosa nella chiacchiera disorientante del semicolto.

Avrebbero infatti scritto: "Bisogna mettere Platone in soffitta, nessuno lo prende più sul serio, non viviamo più nel classico, viviamo nel post-classico, nel post-classico c'è solo posto per una civile conversazione multietnica e multiculturale con i Galli, gli Iberici, i Caldei, i Traci, gli Sciti, gli Etiopi, gli Etruschi, eccetera, purché ovviamente abbiano abbastanza dracme e sesterzi in tasca. Andiamo a sentire le conferenze di Rortius, Ecus e di Galimbertus, quelle sì che sono interessanti e parlano di problemi concreti!".

E Platone, come un grande fiume, entrò sottoterra in una grotta carsica (così come, ci scommetterei la mia pensione, capiterà anche a Marx). Ma finì con il riemergere, ovviamente, perché il problema del *Bene* è un problema incancellabile, e nessuna cena di Trimalcione o nessuna magia di Apuleio potrà

mai farlo sparire. Cinquecento anni dopo, Plotino lo riporta alla superficie, insieme a Plutarco ed a pochi altri, ma può farlo soltanto portandolo in cielo perché sulla terra regnava ormai il mondo romano abbandonato da Dio. Considero assolutamente plausibili le spiegazioni sociali di Mario Vegetti e di Samir Amin sulla funzione simbolica del neoplatonismo, per la legittimazione prima del tardo-impero e poi dell'estorsione tributaria latina, greca ed araba raddoppiata da una gerarchia metafisica ideale ricalcata sulla gerarchia sociale reale, ma resta il fatto che nel neoplatonismo resta un nucleo indissolubile di verità, che si tratta allora di indicare con chiarezza prima di concludere questo capitolo.

Il nucleo di verità del neoplatonismo fu individuato da molti grandi pensatori successivi, da Giovanni Scoto Eriu-gena a Nicola Cusano, da Marsilio Ficino fino a Hegel. Ed il nucleo di verità sta in ciò, che il *Vero* esiste e non è semplicemente una convenzione o una illusione, ed il *Vero* è il *Tutto,* perché le parti scollegate e divise, e cioè dialetticamente non connesse, sono certamente fattuali, certe, esatte e veridiche, ma propriamente “vere" non sono, e non potranno mai diventarlo.

Nello stesso tempo il fatto che solo il *Tutto* può essere *Vero* resta un'affermazione vuota alla Schelling (ed è per questa “vuotezza", già rilevata da Hegel, che non inserirò volutamente Schelling fra i tre grandi idealisti moderni Fichte, Hegel e Marx) se non viene integrata da una concezione dell'uomo, concezione che i neoplatonici antichi seppero intelligentemente indicare, perché partivano pur sempre dal fondamento dell'anima *(psyche).* Senza partire dalla singola determinatezza che fa da microcosmo dell'intero, infatti, e questo microcosmo è la psyche, è difficile arrivare da qualche parte, e limitarsi adornianamente a dire che il *Vero* è il *Tutto* resta una frase vuota. I neoplatonici furono grandi, perché videro nell'uomo l'essere dotato di una specifica “anima", un *essere intermedio* fra gli dei e le bestie. A questo propriamente

serve la scala dialettica neoplatonica, tolta all'uso ideologico che ne fu fatto'e che correttamente hanno segnalato Mario Vegetti e Samir Amin. Questo concetto di uomo come *essere intermedio* fu segnalato nel Quattrocento da Nicola Cusano in questo splendido brano: *"Potest igitur homo esse humanus deus ataue deus humaniter, potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus, aut aliud quodcumque"*.

Si tratta di un latino rinascimentale facile, ed il lettore mi permetterà di non tradurlo. Chi scrive fa parte dell'ultima generazione "salvata" dalle riforme scolastiche distruttive alla Berlinguer-Moratti, e dal modello delle *Tre I* (inglese, impresa, informatica), ed in cui il francese illuministico era ancora la lingua franca della cultura europea. Se dopo di me verrà il diluvio o il paradiso (o qualcosa di intermedio) solo il cielo lo sa! È invece importante segnalare almeno due punti decisivi della citazione neoplatonica di Cusano. In primo luogo, l'uomo può essere *aliud quodcumque*, qualsiasi altra cosa. Non è dunque programmato come gli altri animali dalla sua costituzione genetica ad essere una cosa particolare. Come dirà più tardi il neoplatonico moderno Marx, l'uomo è un *ente naturale generico (Gattungswesen),* traduzione in tedesco del *quodcumque* del suo compatriota tedesco Nicolò da Cusa (Kues). In quanto *quodcumque* e *Gattungswesen* l'uomo, sia pure sulla imprescindibile base del suo corredo genetico, può dar luogo a configurazioni familiari, sociali e politiche diversissime.

In secondo luogo, tuttavia, il "qualunque cosa" non deve essere inteso in modo nichilistico e relativistico come qualsiasi cosa in generale. L'uomo è infatti un *essere intermedio* fra due entità opposte ontologicamente definibili, e cioè da un lato l'*humanus deus atque deus humaniter,* e dall'altra invece l'*humana bestia*, l'*humanus leo aut ursus*, con tutte le conseguenze sociali e comportamentali del caso. Cusano e Plotino non usano e non possono usare il moderno concetto di

alienazione (aliénation, Entfremdung), perché non si collocano come l'idealismo moderno (Fichte, Hegel e Marx) in un'ottica monomondana, ma di fatto il loro pensiero individua egualmente il problema della possibile perdita da parte dell'uomo della propria essenza umano-divina e della connessa possibilità sempre umana del suo recupero. Ed in ciò sta l'eredità meravigliosa e perenne del neoplatonismo di Plotino e di Cusano, che non si riduce solo allora alla sua funzione ideologica peraltro segnalata.

Capitolo sesto

La dialettica dei teologi e dei filosofi cristiani

Le religioni sono vere? Ed, in particolare, è vera la religione cristiana? Come si fa a sapere che tra le sue differenti varianti storiche la più “vera" è quella del culto cattolico romano? Ed in che senso sarebbero “false" le altre religioni? Sarebbero false perché non sono state rivelate nel solo autentico vero modo oppure lo sarebbero perché i contenuti morali e sociali che propongono sarebbero peggiori dei nostri (o di quelli che noi riteniamo essere i “nostri")? Ed infine, se le religioni sono false, allora l'ateismo sarebbe vero? Ed in che senso sarebbe vero? Lo sarebbe perché afferma sobriamente che non esiste altro che la materia nello spazio e nel tempo, ed il resto è tutta “impostura"?

Grandi domande. Cominciamo a rispondervi. Nel precedente capitolo ho molto insistito sul fatto che il neoplatonismo, nato per “salvare" la vecchia religione olimpica e politeistica dei greci dandole una copertura filosofica monoteistica di tipo platonico, ha infine prodotto un “codice", il codice neoplatonico appunto *(Uno = Bene = Dio),* che è poi servito, e non poteva non servire, a legittimare teologicamente tutte e tre le forme di monoteismo impropriamente detto oggi “abramitico" dal politicamente corretto. La dialettica platonica, nella forma riveduta e corretta (ma non falsificata) del neoplatonismo, si è rivelata lo strumento quasi perfetto, o comunque a mio avviso insuperabile, per questa formulazione filosofica della religione.

La mia tesi di fondo in questo capitolo è la seguente: per *legittimare* filosoficamente il cristianesimo non c'è di meglio della dialettica platonica, nella formulazione migliorata datale dal codice neoplatonico *(Uno = Bene = Dio),* ma per saggiarne l'eventuale verità ci vuole una dialettica di tipo aristotelico, nel senso di logica del *verosimile* e del *probabile.* Ed è questa proprio la dialettica che userò in questo capitolo. Lo farò per punti, in modo che il lettore possa seguire meglio il ragionamento. Le categorie fondamentali di tipo dialettico-aristotelico che userò sono quelle derivate dalla coppia *verosimile/inverosimile,* una coppia che sta in mezzo, e quindi non coincide affatto con la coppia metafisica *vero/falso,* e neppure ovviamente con la coppia matematizzante *esatto/inesatto.*

In primo luogo, fra le molteplici teorie sulla natura delle religioni e del bisogno religioso, ritengo particolarmente *verosimile* quella proposta a suo tempo da Max Weber, per cui il compito delle religioni è quello di amministrare la quotidianità del Sacro, contrapposto dialetticamente al Profano (dialettico = unità di opposti in correlazione essenziale), e allora le religioni "vincenti" non sono quelle che restano attaccate alle loro origini messianiche eIo apocalittiche, per loro natura instabili e provvisorie, ma sono quelle che in vario modo "razionalizzano" i contenuti messianici originari trasformandoli in regole etiche quotidiane per una riproduzione sociale comunitaria non distruttiva e dissolutiva. La funzione stabilizzatrice di questa razionalizzazione religiosa è la stessa di quella della democrazia proposta da Solone e Clistene, che produsse il *logos sokratikòs* come sua "cerimonia pubblica", l'"eresia politica platonica" fondata sulla differenziazione educativa dei cittadini ed infine l'esodo e la secessione del Giardino e del Portico Dipinto. In modo molto saggio questa democrazia antica non scelse la via suicida dell'ateismo, come poi fece il comunismo storico novecentesco

(l'ateismo è infatti un'ideologia, e *tutte* le ideologie perdono a lungo termine con la filosofia e con la religione), ma la via della coesistenza pacifica con la ritualità religiosa tradizionale, che è *verosimile* pensare sia radicata nella natura umana, ed è dunque restia a tutti i tentativi di sradicamento, a meno che questo sradicamento sia solo una trasformazione (ad esempio, la religione azteca in religione cattolicoromana, ed il luogo sacro al Serpente Piumato in luogo sacro della Santa Vergine di Guadalupe). Il lettore avrà notato che ho usato due volte la categoria aristotelico-dialettica di *verosimile*, e non certo le categorie dialettiche ascendenti e discendenti di Platone.

In secondo luogo, ritengo del tutto *inverosimile* (vulgo: non ci credo), che un signore chiamato Gesù di Nazareth sia stato ucciso, e sia poi risorto dalla morte, prefigurando così la resurrezione finale di tutti gli esseri umani passati, presenti e futuri. Il fatto è talmente inverosimile che considero assolutamente penoso il tentativo di darne delle presunte "prove storiche" (le pie donne davanti al sepolcro vuoto, i viandanti di Emmaus, la curiosità di San Tommaso, eccetera). Chi si mette su questa strada a mio avviso è più "ateo" di un commissario politico bolscevico, perché degrada la divinità a fenomeni di suggestione individuale e collettiva. In proposito il più grande ed insuperabile teologo cristiano di tutti i tempi (ripeto: di tutti i tempi) mi sembra essere stato ed essere tuttora Tertulliano, che mise la parola fine al problema della palese inverosimiglianza con la magnifica formulazione *"credo quia absurdum"*. Lo scarso successo di Tertulliano presso gli apparati ecclesiastici contemporanei e posteriori, insieme con il vago imbarazzo suscitato anche solo evocando la sua insuperabile ed onesta formulazione, è dovuto ad un fenomeno di ipocrisia strutturale, che è evidentemente un fattore ineliminabile nella riproduzione del legame sociale. Nessuna società, infatti, potrebbe legittimarsi sulla base dell'assurdità. Quale papa infatti potrebbe pretendere di essere obbedito se

ammettesse apertamente che la *auctoritas* si basa su di una premessa assurda? La vittoria tennistica di Tommaso d'Aquino su Tertulliano è quindi scritta *a priori* nelle cose stesse. Ma si tratta, come vedremo, della vittoria di Aristotele e della sua teoria della natura umana, non la vittoria della "fede" nella ripresa dei battiti del cuore molte ore dopo la morte sulla croce.

In terzo luogo, ritengo *verosimile* che Gesù di Nazareth sia stato crocifisso sulla base di un accordo informale fra l'autorità politico-militare romana di occupazione (Ponzio Pilato) ed il sinedrio collaborazionista mafioso ebraico, che si sono spartiti così le responsabilità della condanna a morte.

Se consideriamo parzialmente credibili, e quindi verosimili, i testi evangelici, risulta *poco verosimile* che Gesù fosse un partigiano zelota armato, mentre era più *verosimile* che avesse frequentato precedentemente ambienti di esseni, cioè di comunità in attesa messianica di un Maestro di Giustizia. E dal momento che il maestro di giustizia è appunto qualcuno che fa giustizia (terrena e comunitaria), diventa *verosimile* che Gesù si facesse annunciatore di un Anno di Misericordia del Signore (cfr. *Luca* 4, 1430), e cioè di una redistribuzione di tipo parzialmente "comunistico" della ricchezza sociale, unita alla liberazione di coloro che erano divenuti schiavi per debiti. Dal momento che questo annuncio messianico (cfr. *Isaia* 53; *Saggezza di Salomone* 2, 13-20) non era un reato penalmente rilevante nella legislazione repressiva dell'occupante romano, per poter crocifiggere il "rompiscatole" Gesù bisognava inventarsi un reato di insurrezione armata di tipo zelotico, che è esattamente quello che fecero gli occupanti romani ed i loro collaborazionisti sadducei e farisei. E allora Gesù fu crocefisso per il reato di essere "re dei Giudei", che era l'appellativo dato ai capi partigiani armati zeloti, che volevano per l'appunto sostituire un nuovo "regno di Giudea" alla provincia romana occupata, e che poi tentarono di farlo con l'insurrezione generale del 67-70, finita come è noto con la

grande ingiustizia dell'espulsione del popolo ebraico dalla Palestina, ingiustizia che non viene certamente sanata dall'insediamento sionista in Palestina e dall'espulsione dei suoi abitanti arabi, notoriamente del tutto innocenti sia dei fatti del 67-70, sia del genocidio di Hitler 1939-'45. Quanto dico, che è aristotelicamente *verosimile,* non c'entra comunque nulla con la credenza *inverosimile* nella resurrezione, ma c'entra invece molto, anzi moltissimo, con quella che dovrebbe essere la "dottrina sociale" delle chiese cristiane, dottrina fondata sull'anticomunismo laddove invece il fondatore della ditta era a modo suo "comunista", e ciò risulta verosimilmente dai testi.

In quarto luogo, infine, la religione cristiana non sarebbe mai nata su queste basi ebraico-messianiche, e si sarebbe esaurita in pochi decenni come accadde per altre centinaia di rivelazioni messianiche seguite infallibilmente dallo sterminio dei loro sostenitori se Paolo di Tarso, cittadino romano di lingua greca, non l'avesse riformulata come dottrina di salvezza universale non legata ad un unico presunto "popolo eletto". Questa riformulazione universalistica non avrebbe mai potuto avvenire, o almeno è *verosimile* che non avrebbe potuto avvenire, senza la concezione cosmopolitica e provvidenzialistica *(kosmopolis, pronoia*) diffusa nei tre secoli precedenti dalla scuola del Portico Dipinto. Paolo riformulò questa concezione nella forma dell'asservimento volontario di liberi, liberti e schiavi ad un Unico Salvatore (cfr. *Lettera ai Corinzi* 7, 20-24), e fu questa la forma che assunse il cristianesimo per poi attestarsi su di essa per venti secoli. E questa allora l'*episteme cristiana,* e cioè il fondamento su cui sta in piedi la fede nella resurrezione, *l'absurdum* tertullianeo che in quanto tale non può essere oggetto di dialogo filosofico nel senso del *logos sokratikòs,* unita all'esortazione all'asservimento simbolico volontario interclassista (liberi, liberti e schiavi) ad un Dio liberatore. Ma questo Dio, appunto, se vuole essere pensato filosoficamente, non può che esserlo

nella forma della equazione *Uno = Bene,* che i neoplatonici antichi seppero mirabilmente realizzare. L'adozione da parte dei cristiani della filosofia neoplatonica, allora, non fu in nessun modo un “tradimento" del messaggio sociale messianico “comunista" del cosiddetto “vero" Gesù di Nazareth, ma fu una fisiologica, normale e provvidenziale operazione di adattamento ad una realtà sociale integralmente mutata, che non avrebbe permesso in alcun modo l'applicazione del messaggio originario.

Ho studiato a suo tempo in dettaglio il trentennio decisivo della istituzionalizzazione del cristianesimo (310-340), e non mi stupisce affatto che le chiese organizzate abbiano calato su questo trentennio un silenzio asfissiante, forse maggiore addirittura di quello calato sulla vita verosimilmente ricostruibile del Gesù storico. Non parlo solo della scelta di Costantino, uomo cinico e crudele, di legittimare prima (313) e di istituzionalizzare poi (325) il cristianesimo come strumento del potere imperiale. La cosa è troppo ovvia per aver bisogno di essere dimostrata, se pensiamo che già nel 314 al concilio di Arles (oggi diremmo “in tempo reale", un solo anno dopo il 313) la chiesa scomunica già tutti coloro che rifiutavano il servizio militare, fregandosene altamente del fatto che gran parte dei suoi santi e dei suoi martiri erano stati proprio soldati che avevano rifiutato il servizio. È invece interessante che la chiesa insista sul fatto che la verità, se è vera, non può essere messa ai voti, quando in realtà tutto il dogma cristiano nacque sulla base di una casuale messa ai voti. Il concilio di Nicea, aperto il 22 maggio 325, e di cui sono poi misteriosamente spariti tutti i verbali della discussione, vide la vittoria della posizione di Atanasio (e cioè quella trinitaria) su quella di Ario, che più sobriamente considerava Gesù una sorta di “uomo di Dio" (del tipo di Maometto con Allah, se mi si perdona la semplificazione). Questa vittoria fu frutto di una casuale messa ai voti sulla base di una normale prassi di maggioranza e

minoranza, e fu resa possibile dalla determinante posizione dell'imperatore Costantino, il cui consigliere, Osio vescovo di Cordova, riteneva saggiamente che un Cristo-Dio sarebbe stato un principio sacrale di legittimazione imperiale molto superiore di quanto lo sarebbe stato un Cristo tipo Platone, Mosé o Maometto. Il 325 vide *l'inizio* (il lettore ha letto bene: *l'inizio)* di un secondo ciclo di persecuzioni talvolta ben più pericoloso e crudele del primo di tipo neroniano e dioclezianeo, in cui vennero colpiti i vari donatisti ed altri ribelli del tempo. È anche curioso che Costantino, che pure nel 325 aveva favorito la vittoria di Atanasio su Ario, probabilmente per le ragioni che avevano spinto Osio a consigliarlo in tal senso, se ne pentì quasi subito, per cui dieci anni dopo (335) convoca un concilio a Tiro, condanna Marcello ed Atanasio, i massimi teorici del dogma trinitario niceno e riabilita l'ottantenne Ario. In quanto a Costantino, secondo Eusebio di Cesarea viene avvelenato due anni dopo (337) dai suoi cugini. E poi c'è della gente che se la prende con Stalin. Le origini del cristianesimo "istituzionale" sono integralmente tessute di votazioni casuali a maggioranza (325), di ritorni indietro di 180 gradi (335) e di complotti sanguinosi (337). Sono d'accordo sul fatto che la verità non può essere messa ai voti, ma se coloro che lo affermano rivestiti di stole dorate ripensassero al modo in cui si è storicamente costituito il loro dogma avrebbero certamente buone ragioni per riflettere sul modo in cui lo Spirito Santo *(Agion Pneuma)* si afferma (o pretende di affermarsi) nel mondo.

Ma lasciamo per un momento questa valle di lacrime per tornare alla nostra amata dialettica. Molti studiosi sostengono che Ario rappresentava il "vero" spirito razionalistico greco, riluttante ad avallare le assurdità in cui credeva invece Tertulliano (crocifissione, morte, resurrezione, ascesa al cielo, promessa di immortalità per tutti, eccetera), e con Atanasio ha invece vinto una sorta di inspiegabile irrazionalismo demenziale. Ad esempio, Engels credeva qualcosa del genere.

Mi permetto di dissentire. In primo luogo, beati coloro che ritengono di conoscere il “vero" spirito greco. Io non ho la presunzione di annoverarmi fra costoro, eppure da una vita frequento gli spiriti dei greci dalla colazione alla cena. In secondo luogo, e questo punto è ben più importante del primo, il dogma trinitario niceno dell'incarnazione divina del Padre nel Figlio mi sembra corrispondere meglio all'intuizione neoplatonica (confermata da Cusano, come ho rilevato nel capitolo precedente) per cui l'uomo, essere intermedio fra Dio e le bestie, è parte integrante però di un'unica scala divino-umana in cui si dà un'unica dialettica ontologicamente unitaria discendente-ascendente, e viceversa. Fu naturalmente una iattura (qui esprimo la mia eretica opinione, senza alcuna pretesa di diventare eresiarca) che su questa sobria e razionale concezione neoplatonica si innestasse la sciagurata antropomorfizzazione della divinità di origine ebraica. Una divinità antropomorfica (si veda George Bush, lo Hitler dei nostri tempi sciagurati) stabilisce alleanze con popoli e punti di vista privilegiati, laddove una buona emanazione *(aporroia, proodos)* è universalistica per sua propria natura, e ride dei buffoni che pretendono di parlare a suo nome.

L'opinione per cui il dogma dell'incarnazione di Atanasio è filosoficamente superiore alla sobria visione di Ario, nonostante a prima vista sembri proprio il contrario, fu autorevolmente sostenuta da Hegel, ed io personalmente la condivido. Per condividerla, infatti, non è necessario “crederci", perché la dialettica ha questa caratteristica, che non pretende mai che si “creda", ma semplicemente che ci si ragioni sopra.

La società feudale europea istituzionalizzò il cristianesimo (proclamazione del Sacro Romano Impero nell'800, eccetera), e dò per scontata nel lettore la conoscenza dettagliata di questo fatto notissimo. Per sua natura, il cristianesimo è fede, e non filosofia, e la sua stessa weberiana razionalizzazione della vita quotidiana nasce originariamente dal costume consolidato nei

popoli non da una dialettica ascendente-discendente eIo da una teoria della natura umana. Il suo “raddoppiamento" filosofico è però inevitabile, per il semplice fatto che la gente ragiona *(zoon logon echon),* e ragiona non da sola ma in società *(politikòn zoon),* e ragionando fa filosofia lo voglia oppure no, eccetera, il serbatoio da cui il cristianesimo assunse la sua filosofia fu per fortuna il grande serbatoio della grecità, e questo lo protesse dai miti barbarici di tipo biblico, pieni di stragi fra pretendenti al trono, stermini di innocenti bambini egizi massacrati per punire il faraone, ammazzamenti in tenda da parte di Giuditta appena giaciutasi con Oloferne, ed altre cose tribali di questo tipo. Dallo stoicismo il cristianesimo desunse il concetto di provvidenza *(pronoia),* ma i due depositi principali restarono il platonismo e l'aristotelismo. Il loro intrecciarsi ed il loro lottare l'uno contro l'altro sono una vera e propria radiografia che, se letta in controluce, permette di capire un millennio di pensiero occidentale.

L'uso ideologico del platonismo e dell'aristotelismo, naturalmente, non deve mai far dimenticare i rispettivi contenuti di verità che queste due venerabili scuole ci hanno tramandato. Il fatto che le opere di Aristotele fossero tradotte in epoca relativamente tarda dall'arabo al latino “saltando" il greco, dai traduttori di Toledo, è generalmente presentato come un deprecabile fatto casuale, dovuto allo scarso numero di conoscitori della lingua greca nell'occidente feudale. Sciocchezze. Se ci fosse stato un bacino sociale di accoglimento della filosofia di Aristotele (la *falsafa* di Averroé) si sarebbero trovati in cinque anni traduttori persino dal mongolo e dal turcomanno. In realtà la “domanda sociale" di filosofia aristotelica *presuppone* un ambiente urbano socialmente articolato in cui la filosofia possa essere praticata in modo relativamente libero, laddove lo schema gerarchico del neoplatonismo feudale (e qui ha ragione Samir Amin) si adattava meglio allo schema trinitario della società europea del

tempo *(bellatores, oratores* e *laboratores),* ed una buona gita guidata a Mont Saint-Michel in Normandia permette di capirlo al volo.

La filosofia di Aristotele viene acclimatata in Europa nel duecento, secolo delle cattedrali gotiche e della grande rinascita urbana, commerciale e manifatturiera. Con questo il platonismo non viene affatto spazzato via, anzi, e la stessa teologia francescana lo preferirà sempre alle novità aristoteliche, troppo razionalistiche per i suoi gusti orientati alla *simplicitas* ed alla *paupertas.* Lo stesso Occam, a mio avviso la figura più interessante della teologia medioevale della chiesa invisibile (altro che anticipatore medioevale dell'empirismo), non è un aristotelico, perché gli basta applicare alla logica i due principi della *paupertas* e della *simplicitas* per giungere al semplicissimo concetto per cui il vero cristiano è l'individuo, non ulteriormente divisibile e resecabile, che imita la povertà e la semplicità di Cristo. Come poi il principio dell'individualità, cui Occam diede un contenuto cristiano, sia poi evoluto in una forma possessiva borghese dopo Hobbes, ebbene questo è un oggetto privilegiato della dialettica, e lo affronteremo nel prossimo capitolo dedicato alla critica fatta da Rousseau al contrattualismo del suo tempo.

Tornando alle traduzioni di Aristotele in latino, è noto che prima Alberto Magno e poi Tommaso d'Aquino le utilizzarono per edificare il magnifico palazzo della teologia domenicana medioevale. Si trattò, e non poteva essere altrimenti, di un ritorno indiretto alla filosofia della *natura umana* di Protagora e di Aristotele, in cui la convivenza umana e le sue forme giuridiche e politiche non viene più dedotta da una lettura fondamentalistica dell'antico testamento (come avviene in Bush, lo Hitler dei nostri tempi), ma da un'interpretazione razionalistica della natura umana. Da Tommaso d'Aquino a Ratzinger c'è qui una continuità che solo i superficiali non riescono a vedere, ed infatti i teologi cristiani intessono oggi le

loro logomachie con i laici proprio sulla base razionalistica delle cosiddette “verità naturali", e non più sull *'auctoritas* dei dogmi rivelati. Su questa base, e qui concludo, lo stesso Tommaso d'Aquino giunse a giustificare l'appropriazione comunista dei beni, sostenendo che “in caso di estrema necessità tutte le cose sono comuni" *(omnia sunt communio).* Principio cui il neoliberalismo di oggi non è ancora arrivato. Ma non è mai troppo tardi.

Capitolo settimo

La dialettica di Rousseau

Mentre l'individuo è una realtà ontologica e filosofica, *l'individualismo* è una ben precisa ideologia politica che non avrebbe neppure potuto sorgere se prima non avesse avuto storicamente luogo una specifica individualizzazione privatistica della società occidentale. Tuttavia, il termine latino *in-dividuum,* ente non ulteriormente divisibile, è solo il calco del greco *a-tomon*, e significa quindi “atomo sociale", una sorta di principio originario che ha in se stesso il proprio fondamento. Ma nessun ente umano può avere in se stesso il proprio fondamento assoluto. Non lo pensavano Eraclito e Platone, e non lo pensavano neppure Aristotele ed i neoplatonici, pagani o cristiani che fossero. In breve, questi nostri nobili progenitori pensavano che l'individuo, che essi preferivano intelligentemente chiamare “anima" *(psyche),* o era parte di una comunità sociale e politica all'interno della quale esercitava le proprie virtù etiche, oppure era un essere intermedio fra le divinità e le bestie, e come essere intermedio partecipava delle une e delle altre, e non era pertanto titolare di un'impossibile libertà assoluta, astratta ed incondizionata.

Se dovessi (so di espormi molto, ma quando ci vuole ci vuole) dire quale sia la proposizione filosofica più stupida e fuorviante del Novecento, secolo che ha prodotto idiozie su scala industriale, direi che è questa frase di Sartre del 1946:

"La natura umana non esiste, l'uomo semplicemente è, è ciò che vuole essere. Nessuno sarà mai in grado di spiegare le proprie

azioni in rapporto ad una specifica e determinata natura umana. In altre parole, il determinismo non esiste. L'uomo è libero. L'uomo è libertà". Un anno dopo, nel 1947, nella sua *Lettera sull'Umanesimo* (testo trenta volte più geniale di quello di Sartre *L'esistenzialismo è un umanesimo*, ed il lettore capirà presto il perché), Martin Heidegger diagnosticò subito genialmente che cos'era che non andava in questa prometeica ed infondata sparata di Sartre, e cioè l'apologia dello sradicamento originario elevata a principio ontologico (o più esattamente pseudo-ontologico, in quanto *ogni* esistenzialismo è negazione dell'ontologia), e sostenne che in questo modo "ogni essente girava su se stesso come *animal rationale".*

Non si poteva capire meglio l'essenza del problema. Mentre il pensiero greco aveva sostenuto l'esistenza della natura umana, l'aveva definita, e per evitare che potesse essere interpretata come pura potenzialità astratta l'aveva collegata con il concetto di "atto" *(energheia),* ed aveva poi perfezionato questa scoperta con l'inserimento neoplatonico dell'uomo inteso come essere intermedio in una scala ontologico-dialettica che lo inseriva in un arco di possibilità esistenziali limitate ai due estremi dagli dei e dalle bestie, l'idiozia e lo sradicamento novecenteschi si illudono di poter fondare l'uomo su se stesso. Ma l'uomo fondato su se stesso gira su se stesso come una trottola e non può in questo modo andare da nessuna parte.

Se poi scendiamo su di un piano non più filosofico ma politico-sociologico, il fatto che questa frettolosa e stupida posizione di Sartre abbia potuto avere tanta fortuna non può stupire. L'allontanamento del marxismo storico novecentesco dalla posizione potenzialmente idealistico-aristotelica di Marx (il lettore aspetti l'undicesimo capitolo per leggere le motivazioni che porterò per giustificare teoricamente questa connotazione) consiste infatti in ciò, che da un lato si cade in un determinismo meccanicistico che dovrebbe "dedurre"

l'avvento ineluttabile del comunismo dal movimento interno dello sviluppo obbligato della produzione capitalistica, e dall'altro si cade invece in una posizione apparentemente contraria, che nega la natura umana e vede la libertà umana come un assoluto che pone se stesso e non ha bisogno di nient'altro per essere posto.

Il lettore che conosce la dialettica, e sa bene che gli opposti sono sempre in correlazione essenziale anche e soprattutto in quella particolare ontologia che è L'Ontologia della Stupidità, non se ne stupirà. Gli altri invece si stupiranno, ma allora non mi resta che consigliargli un corso elementare di dialettica. Nel concreto "intellettuale di sinistra" europeo novecentesco, uno dei profili umani meno filosofici e più arroganti della lunga storia evolutiva dell'uomo *sapiens,* il determinismo teleologicamente prefissato di Kautsky (imprudentemente ereditato da Lenin, che io però tengo a scusare, perché almeno ha fatto la rivoluzione del 1917) si è sempre sposato con il prometeismo della libertà assoluta di Sartre, con il bel risultato di gettare nel pozzo le faticose conquiste del pensiero greco da Eraclito a Plotino.

Chi non ha ancora capito che a questo punto è inutile continuare a fare la guardia al bidone di benzina vuoto e ci vuole una "svolta" è refrattario a qualunque lezione sia della filosofia che della storia, che pure a partire dal 1923 Giovanni Gentile ha voluto intelligentemente che fossero praticate insieme.

Ma torniamo al nostro "individuo" moderno. Dal momento che questo individuo è un *in-dividuum,* un ente non ulteriormente divisibile, è chiaro che questo concetto non può che avere come sua genesi storica e sociale una divisione, e cioè una resecazione. E da che cosa, di grazia, questo *in-dividuum* è diviso, e cioè è resecato? Ma è chiaro. È diviso, e cioè è resecato e tagliato via *da* una comunità precedente, in modo da poter immaginare che sia originario. A Socrate non sarebbe mai

venuto in mente di essere "originario". Sapeva di essere un membro *libero* della *polis* degli ateniesi, e che la sua libertà si *esercitava* in uno spazio sociale ben preciso. Non si tratta ovviamente di fare l'apologia neoclassica di questo spazio sociale. Si trattava di uno spazio sociale che discriminava gli schiavi, gli stranieri e le donne, e che decideva periodicamente a maggioranza democratica integrale massacri come quello degli abitanti dell'isola di Milo che avevano avuto il torto di voler restare neutrali nella demenziale guerra fra Atene e Sparta. Questa libertà socratica non era per niente "organicistica", perché implicava sempre il poter dire sì oppure no, all'interno di un orizzonte decisionale in cui questi sì e no erano però fondati e trovavano la propria sensatezza. Ora però Hobbes, il primo teorico cosciente della nuova produzione mercantile precapitalistica, deve inventarsi uno stato di natura di individui originari in cui ciascuno è un lupo per l'altro *(homo homini lupus),* stato di natura che a sua volta è pensato come una guerra permanente di tutti contro tutti *(bellum omnium contra omnes).*

Questo dato di natura, ovviamente, non è mai esistito. Come a suo tempo ha rilevato Horkheimer in un suo magistrale studio sugli inizi della filosofia borghese della storia, questo stato di natura hobbesiano caratterizzato dalla guerra sociale di tutti contro tutti è una metafora del nuovo legame sociale capitalistico caratterizzato dall'appropriazione capitalistica selvaggia ed incontrollata. Non è allora un caso che Hobbes individui proprio in Aristotele e nella sua razionale teoria della natura umana il vero nemico da abbattere. La filosofia di Aristotele è per Hobbes un “mostro metafisico" *(Empousa),* in quanto sostiene che l'uomo è un animale razionale e sociale. Eh no, signori! L'uomo è invece un animale irrazionale e asociale. O meglio, è un animale che possiede pur sempre tanta razionalità da fargli capire che, dal momento che il valore principale per tutti è la vita, conviene delegare integralmente

allo Stato i propri presunti diritti originari *(pactum subjectionis)* piuttosto che vivere in uno stato di timore e di insicurezza permanenti.

Su questa base hobbesiana, tuttavia, la produzione capitalistica non avrebbe mai potuto consolidarsi ed assestarsi. Il mercato delle merci (fra cui la merce principale, la forza-lavoro salariata) ha bisogno di raddoppiarsi con un mercato delle opinioni, in quanto le stesse opinioni sono pur sempre un “segnalatore" della riproduzione sociale così come lo è il prezzo per le merci normali. Il capitalismo è spontaneamente “liberale", non certo fascista (e tanto meno ovviamente “comunista"). Furono allora prima Locke (inizialmente su di una base ancora ispirata al Diritto Naturale ed al Contratto Sociale) e poi Hume (già assestato su di una base scettica ed utilitaristica che negava ogni fondamento sia al Diritto Naturale che al Contratto Sociale) che misero realmente le fondamenta filosofiche stabili e permanenti alla visione capitalistica del mondo, che si fonda da allora su di una doppia sacralità, la sacralità della libertà e la sacralità della Proprietà, sacralizzate insieme in una peculiare unità metafisica che cercheremo fra poco di chiarire.

E giunge allora Jean-Jacques Rousseau. Rousseau ha dato in vita un meraviglioso consiglio preventivo ai suoi futuri commentatori affermando in modo lapidario: *"Preferisco indulgere nei paradossi, piuttosto che nei pregiudizi"*. In effetti, non si potrebbe dire di meglio. Chi indulge nei paradossi molto spesso sbaglia, ma almeno il suo è uno sbaglio fecondo e produttore di effetti positivi, mentre invece il rimestatore di pregiudizi, che oggi ha assunto la forma del "Robot Replicante Politicamente Corretto", resta un sacerdote della banalità pietrificata.

Il pensiero di Rousseau è un monumento al paradosso, e nello stesso tempo un monumento alla libera intelligenza umana, e questo lo dico in quanto, come cercherò di mostrare

fra poco, non condivido affatto né il metodo né la sostanza del suo pensiero. Ma per me l'eventuale condivisione o l'eventuale dissenso *non* sono mai stati criteri per giudicare la grandezza di un filosofo. Chi si muove in base a questo criterio fa del Narcisismo, non della Storia della Filosofia degna di questo nome.

Dal momento che bisogna pur partire da qualcosa, per riflettere su Rousseau partirò da questa sua citazione illuminante: *"Nego che la malvagità sia connaturata alla specie come insegna il sofista Hobbes, o che sia necessario ammettere la dottrina del peccato originale, propagandata dal retore Agostino"*. Dal momento che in questa breve frasetta c'è contenuto *in nuce* tutto Rousseau farò immediatamente tre ordini di rilievi.

In primo luogo, è importante rilevare il fatto che Rousseau attacca *contemporaneamente* il cristianesimo (il retore Agostino) e l'ideologia che oggi chiameremmo "borghese" (il sofista Hobbes). Questa critica duplice diventerà poi l'asse portante - più di un secolo dopo - della cultura cosiddetta "marxista".

Certo, ci si può chiedere se e fino a che punto Rousseau avesse capito l'essenza del cristianesimo e dell'ideologia borghese oppure ci stesse solo proiettando sopra i suoi fantasmi. Un cristiano potrebbe dire che l'essenza del cristianesimo, o più esattamente del messaggio evangelico, è l'amore fraterno (*agape),* e non certo il peccato originale. Ottima osservazione, se però trascuriamo il fatto che una delle principali critiche che i pensatori cristiani novecenteschi hanno rivolto al marxismo (un nome fra tutti, Augusto Del Noce) è stata proprio quella di aver negato il peccato originale e di avere così promosso un impossibile prometeismo umanistico assoluto. Sarebbe bene allora decidersi su quale linea polemica assestarsi e quale argomento decisivo presentare, in nome del sano e vecchio principio del rasoio di Occam.

In quanto al difensore liberale dell'ideologia borghese, egli potrebbe dire che il principio della società basata sulla proprietà privata non è affatto l'egoismo hobbesiano, ma al contrario l'opposto principio della simpatia e dell'immedesimazione simpatetica nell'altro sostenuto prima da David Hume e poi da Adam Smith, principio effettivamente vigente nello scambio di merci, perché se io non mi immedesimo nei desideri e nei bisogni del compratore non posso neppure vendergli nulla. Tutti sanno infatti che un mediocre commesso viaggiatore sa sulla natura umana concreta dei suoi contemporanei cento volte di più di un normale psicologo e mille volte di più di un normale filosofo.

Detto questo, la strategia filosofica di Rousseau resta assolutamente paradigmatica, nella sua scelta di investire contemporaneamente le due metafisiche gemelle e complementari del cristianesimo e del laicismo borghese. In Italia, dove siamo letteralmente soffocati dal teatrino delle logomachie (più esattamente, delle batracomiomachie) fra “cattolici" (maglia nera) e “laici" (maglia azzurra), logomachie cui bisogna assolutamente iscriversi se si vuol comparire nella lottizzazione delle tavole rotonde politicamente corrette e pluralistiche (cui infatti io non posso partecipare anche e soprattutto perché non sono iscritto a nessuno dei due partiti, e quindi logicamente “non esisto" nella simulazione culturale lottizzata), la doppia battaglia di Rousseau è ancora certamente di attualità.

In secondo luogo, come ha a suo tempo genialmente rilevato Ernst Cassirer, Rousseau fonda in questo modo la religione occidentale della Politica, che in questo modo ha meno di tre secoli di vita. Nella fase storica precedente, quella della *societas Christiana,* il male nel mondo non era mai considerato come qualcosa di “sociale", ma come qualcosa di voluto da Dio, che bisognava allora in qualche modo “giustificare" (donde la “teodicea" di Leibniz e la contro-

teodicea di Voltaire, eccetera). Ora, invece, la colpa dell'ingiustizia e del male nel mondo non è più di Dio, ma è della Società.

Si tende in genere a credere che il punto di vista lassistico e tollerante verso il crimine o verso l'insuccesso scolastico, per cui “la colpa non è dei singoli, ma della società", sia un principio che risale a Marx. Errore. Si tratta della banalizzatone e della volgarizzazione successive di un principio che risale a Rousseau, che però non era un idiota, e non avrebbe mai detto che la colpa di qualcuno che sgozza una vecchietta per comprarsi una dose non è di questo ignobile criminale, ma è della società, della famiglia, dell'ambiente, del capitalismo, della scuola, delle multinazionali, di tutto, insomma, ad eccezione di questo scellerato coglione.

La Sinistra Politicamente Corretta e filosoficamente Analfabeta, che ha sempre pensato che Marx fosse all'origine di questo demenziale sociologismo morale, laddove si tratta invece di un particolare fenomeno di deresponsabilizzazione sociologica degli individui dovuta proprio all'indebolimento della soggettività borghese classica, vada pure al suicidio in compagnia di queste banalità, ma non pensi che la colpa sia di Marx (e neppure di Rousseau).

In terzo luogo, infine, Rousseau è di fatto il fondatore simbolico della interminabile logomachia fra la Destra, che pensa che la colpa (o il merito) della Diseguaglianza è della natura, e la Sinistra, che pensa invece che la colpa (o il demerito) della Diseguaglianza è della Società. Su questa base, è bene dirlo subito, ogni dialettica è impossibile. La dialettica, infatti, interviene solo quando i due opposti, che sono poi sempre e solo due contrari in correlazione essenziale, vengono "sciolti" nella loro rigidità opposizionale e ridefiniti all'interno del movimento dialettico stesso e delle sue necessarie determinazioni.

È Rousseau un precursore della critica di Marx al

capitalismo, oppure no? Non è facile rispondere esaurientemente a questa legittima domanda,ma proverò egualmente a farlo. Si dice spesso che Rousseau ha in testa una società di piccoli produttori indipendenti che vivono in comunità “a misura d'uomo" in cui è possibile la pratica della democrazia diretta assembleare, e sono possibili di conseguenza anche l'autogoverno politico e l'autogestione economica integrali, laddove nella società urbana, industriale e “complessa" di Marx tutto questo non sarebbe possibile. Non sono d'accordo. L'utopia consiliare di Marx (e di Lenin, vedi *Stato e Rivoluzione)* è indiscutibilmente di tipo russoviano. Eppure il marxismo l'ha ereditata, ed ha a mio avviso fatto benissimo ad ereditarla. La discontinuità fra Rousseau e Marx deve essere allora individuata in un altro elemento, che è ad un tempo teorico e pratico.

Rousseau si muove sul terreno del Diritto Naturale e del Contratto Sociale, e sarebbe sciocco rimproverarlo su questo punto, come sarebbe sciocco rimproverare Aristotele perché non conosce la fisica di Galileo, Newton e Einstein. Sulla base della sua acuta ed intelligente interpretazione del Diritto Naturale e del Contratto Sociale, egli esercita una critica radicale al precedente Patto Iniquo e propone di sostituire questo patto iniquo che consacra la diseguaglianza con un nuovo Patto Equo che permetta di superarla. Così come il codice neoplatonico *(Uno = Bene = Dio)* è alla base di ogni teologia monoteistica successiva, nello stesso modo il codice russoviano (la sostituzione di un nuovo patto sociale equo al precedente patto sociale iniquo) è alla base di ogni progetto rivoluzionario.

Il posto di Rousseau nella storia della filosofia occidentale è così assicurato per i secoli dei secoli, e non saranno certo dilettanti come Fukuyama o Huntington a scalzarlo con la loro teoria sulla fine americana della storia o sullo scontro di civiltà in cui è necessario schierarsi con l'impero criminale di Bush.

Nello stesso tempo, esiste una specifica carenza dialettica in Rousseau che occorre diagnosticare con precisione per non rischiare di caderne vittima.

Il patto sociale di Rousseau è infatti un patto che viene stipulato fra *solitudini originarie.* E probabile (anzi a mio avviso quasi sicuro) che Rousseau abbia proiettato sull'intera società del suo tempo la condizione di solitudine esistenziale in cui ha vissuto tutta la sua vita, senza madre, praticamente senza padre, invischiato in un rapporto affettivo morboso con una madre-amante fittizia, padre di figli sistematicamente abbandonati sulla ruota del conventi, in litigio continuo con tutti i suoi interlocutori, a suo agio solo nelle passeggiate solitarie e nella silenziosa erboristeria, la sua vera sola ed unica passione.

Il suo stesso modello pedagogico fondamentale, il giovane Emilio, è un solitario che viene educato leggendo il *Robinson Crusoé* di Defoe ed imparando a fare con le proprie mani tutto quello di cui ha necessità. Il contratto sociale che Rousseau propone all'umanità è un contratto fra individui solitari originari, che trovano nelle feste e nelle cerimonie pubbliche (su cui Rousseau non a caso insiste ossessivamente) l'unico reale momento di coesione e di socializzazione.

Hegel individuò genialmente il "difetto di fabbricazione" della filosofia politica di Rousseau in quella che definì la "furia del dileguare", e cioè la fretta di correre avanti verso la nuova fondazione della società lasciandosi dietro ogni precedente aggregazione comunitaria, dalla famiglia ai gruppi professionali.

Engels gli riconobbe invece la paternità dello schema dialettico che poi Marx avrebbe riempito di contenuti determinati (e cioè *Tesi:* comunismo primitivo egualitario; *Antitesi*: alienazione nella società dei falsi bisogni, del lusso e della diseguaglianza; ed infine *Sintesi:* il comunismo come ristabilimento dell'eguaglianza originaria alienata), ma secondo

me ha ragione Hegel, non Engels.

La trafelata corsa in avanti verso un patto sociale stipulato fra solitudini originarie è soltanto il rovesciamento non dialettico dello stesso schema delle solitudini egoistiche di Hobbes, e non può che incorrere negli stessi fallimenti.

La dissoluzione del comunismo storico novecentesco, che come Rousseau perseguì la via dello scioglimento di ogni società intermedia fra l'individuo, da un lato, e lo stato-partito comunista, dall'altro, ci trasmette l'insegnamento per cui non bisogna più in futuro seguire la stessa strada. E se esiste un insegnamento "dialettico", ebbene questo è sicuramente il più "dialettico" di tutti. Lode dunque a Rousseau, ma lode a chi ha commesso un errore pratico e concettuale in cui non ricadere più.

Capitolo ottavo

La dialettica di Kant

La piena comprensione della natura della dialettica in Kant è di cruciale importanza per intendere in modo giusto lo sviluppo dell'intera filosofia occidentale. Apparentemente, Kant ritorna alla vecchia posizione di Aristotele che distingueva logica e dialettica, e come per Aristotele la dialettica è la logica del verosimile, nello stesso modo per Kant la dialettica è la logica dell'apparenza. Qui però finiscono le somiglianze, e comincia invece il discorso serio e determinato.

Aristotele si trova di fronte l'edificio veritativo eretto da Platone, un edificio veritativo che aveva nella dialettica la sua logica della verità, anche se nei suoi tardi dialoghi detti appunto "dialettici", è lo stesso Platone che insinua volutamente nel lettore dei dubbi non solo metodici, ma addirittura iperbolici (uso qui la terminologia di Descartes). Ed il dubbio iperbolico massimo e principalissimo, per non dire unico, del metodo dialettico sta nel pensare che esso dia luogo solo ad una logica dell'illusione e quindi della menzogna. Aristotele non si sogna neppure di "sparare" sulla dialettica come faranno poi in un clima avvelenato ed ideologizzato, e quindi infetto per definizione, i vari Bernstein e Colletti (qui rimando il lettore al capitolo quattordicesimo). Semplicemente, egli la "derubrica" a logica del probabile e del verosimile.

Il punto essenziale della questione sta però in ciò, che al tempo di Aristotele non esisteva una chiesa monoteistica strutturata in cui la religione funzionasse da ideologia politica

di legittimazione statuale (o peggio partitica). La sua "metafisica", che è in realtà una filosofia "prima" di tipo ontologico (e quindi estremamente saggia e corretta), è una proposta "gratuita" di interpretazione filosofica del mondo, e non certo un apparato teorico da adattare alle esigenze del potere. Nella misura in cui non proponeva neppure una visione gerarchizzata del mondo (come è in effetti parzialmente vero per il neoplatonismo) non si adattava neppure a funzionare come raddoppiamento simbolico del potere in una società "tributaria" (ricordò qui l'interpretazione di Samir Amin).

II contesto storico in cui vive Kant è radicalmente diverso. Kant rappresenta il liberalismo in filosofia, o più esattamente nel rarefatto mondo delle idee filosofiche che si illude di essere autonomo ed indipendente dai conflitti sociali e dalla rappresentazione del legame sociale comunitario. E come il problema fondamentale della filosofia politica del liberalismo era quello dei *limiti* del potere politico, nello stesso modo il problema fondamentale di Kant era quello di fissare dei *limiti* a quel particolare raddoppiamento ideologico del potere politico signorile ed assolutistico che era il “potere metafisico".

Non c'è qui lo spazio per riassumere in dettaglio la terza parte della *Critica della Ragion Pura,* intitolata *Dialettica Trascendentale,* in cui Kant dimostra con estrema abilità come l'uso dialettico delle tre idee metafisiche di Anima, Mondo e Dio dà luogo inevitabilmente ad un paralogisma (falso ragionamento), a quattro antinomie irrisolvibili ed infine a tre prove inconsistenti e del tutto incapaci di “dimostrare" l'esistenza di Dio. Il lettore può utilmente rivolgersi ad una buona storia della filosofia. Qui è invece più opportuno riflettere sulla natura sociale e storica della dialettica (o più esattamente, della critica alla dialettica) di Kant, cosa che i manuali generalmente non fanno, o perché lo ritengono superfluo e non pertinente all'argomento, oppure (come io sospetto) perché non riescono neppure a sospettare il

problema. Le storie della filosofia sono infatti quasi sempre organizzate sulla base di una premessa del tutto falsa, e cioè che le idee filosofiche caschino dal cielo o nascano come funghi, anziché essere una produzione sociale, più esattamente un raddoppiamento dei rapporti sociali trasferiti in un cielo di idee, opinioni e convinzioni che si credono originarie. Un po' di psicoanalisi filosofica (Freud) o di terapia del sospetto (Ricoeur) non farebbe male. Ma è impossibile (o almeno io ho smesso di crederci da tempo) raddrizzare le gambe ai cani.

È evidente, per fugare ogni grottesco equivoco deterministico e sociologistico, che Kant non "lavora su commissione" della borghesia capitalistica liberale del suo tempo, così come gli inventori medioevali del purgatorio non lavoravano direttamente su commissione dei mercanti lombardi che prestavano ad usura e quindi volevano lasciarsi una via di uscita. Il filosofo, se è un vero filosofo e non un miserabile scribacchino a contratto, dice le cose in cui crede, e si stupirebbe anzi, oltre che indignarsi, se qualcuno sospettasse che ha una "committenza", sia pure mediata ed indiretta. Eppure, lo dico francamente, mi si può chiedere tutto, ma non di rinunciare alla convinzione per cui anche (e soprattutto) le idee filosofiche nascono in un preciso contesto sociale e rispondono a bisogni conoscitivi e di orientamento anch'essi sociali. Il fatto che il marxismo ideologico novecentesco abbia trasformato questa profonda idea in una sgradevole burletta manipolata da maiali burocratici supportati da seguaci urlanti, non è un argomento per gettare via il bambino con l'acqua sporca. E l'acqua sporca è l'uso ideologico della pratica filosofica, mentre il bambino da salvare è l'idea della produzione sociale della conoscenza.

Torniamo a Kant. Kant vive in un periodo storico (la seconda metà del settecento) in cui la legittimazione metafisica dell'ordine sociale era già da tempo in crisi, anche se si continuava a tentare - per salvarla - una sorta di accanimento

terapeutico (pastori luterani in Germania, gesuiti nei paesi cattolici, eccetera).

Ci voleva però un genio filosofico come lui per esporre in modo rigoroso e sistematico le ragioni teoriche per cui era bene che il mondo dei “fenomeni", e cioè degli oggetti di conoscenza costruiti da una funzione intellettiva universalistica, si staccasse dal mondo dei “noumeni", cioè da quelle entità puramente pensabili ma non conoscibili e tanto meno sperimentabili che per molti secoli erano stati sopra (teoria della trascendenza) oppure sotto (teoria della sostanza) alla costituzione sociale della comunità gerarchicamente strutturata in differenziali di potere, sapere, ricchezza e forza militare.

Sarebbe però ridicolo, anche se questa ridicolaggine è frequente nelle storie della filosofia, presentare Kant come un inconsapevole (o poco consapevole) precursore della concezione positivistica della scienza, vista come forma di sapere unica ed autosufficiente. Kant si dichiarava (e lo era) “innamorato della metafisica", e considerava l'esigenza di totalizzazione metafisica del mondo naturale e sociale insita nella natura umana e pertanto assolutamente non sradicabile. Si tratta di un fatto ben noto anche agli studenti del primo anno di filosofia. Eppure questo fatto ben noto è sistematicamente dimenticato dai moderni “kantiani", che sono quasi sempre dei normali positivisti filosoficamente un po' acculturati.

Nei confronti delle indimostrabili idee metafisiche di Anima, Mondo e Dio, Kant utilizza la buona vecchia dialettica confutatoria di Zenone, sia pure ovviamente su di una base aggiornata di tipo newtoniano che utilizza la categoria di intuizione sensibile e di costituzione esclusivamente spazio-temporale dei fenomeni oggetto di conoscenza intellettiva. Ma questa è sola “tecnica". II punto essenziale della questione sta in ciò, che Kant è assolutamente convincente, e qualunque

lettore si metta ad esaminare le sue immortali pagine confutatorie non potrà che approvarle. I difensori della vecchia metafisica "dimostrativa" non possono che uscirne sconfitti, e la loro inevitabile sconfitta dialogico-argomentativa non è che il riflesso raddoppiato della parallela sconfitta ideologico-politica delle forze che volevano continuare a legittimare il loro potere ed il loro modello di società con un rimando metafisico.

Tuttavia, ci si può chiedere quali siano le ragioni storiche del fatto che Kant continui a sembrare "attuale" anche dopo più di duecento anni, dal momento che non siamo a Ryadh oppure a Khartoum, in cui si potrebbe sostenere l'attualità di Kant contro le legittimazioni del potere islamico, ma viviamo in luoghi ormai interamente secolarizzati e laicizzati, in cui neppure più le chiese cristiane delle varie confessioni ritengono seriamente di potersi assestare sulle vecchie trincee metafisiche, e combattono ormai le loro battaglie sulla base di una ripresa e di una riattualizzazione della vecchia teoria aristotelica della ragione naturale e della conoscenza della natura umana in società.

Si tratta di un segreto di facilissima interpretazione. La critica dialettico-confutatoria di Kant demolisce le pretese conoscitive, che erano però anche nello stesso tempo pretese di legittimazione sociale e politica, della vecchia metafisica che ambiva ad una conoscenza "vera" della totalità religiosa del mondo. La totalità, dice Kant con ottimi argomenti, può soltanto essere oggetto di riflessione, non di conoscenza vera e propria. E però il vero problema storico che si afferma all'inizio dell'Ottocento sta ormai in ciò, che il principio ontologico della Totalità passa dal cielo alla terra, e diventa il problema della valutazione ontologica globale della totalità storica e sociale, che appunto la scuola idealistica ritiene (a mio avviso correttamente) di poter insieme conoscere e valutare, o più esattamente conoscere ontologicamente e valutare assiologicamente. A questo punto Kant si rivela non solo utile

ma addirittura necessario. Gli ottimi argomenti dialetticoconfutatori che Kant aveva impiegato contro la metafisica classica, e di conseguenza contro le sue pretese ideologiche di legittimazione sociale, possono essere riciclati e riattualizzati contro la nuova pericolosa metafisica che nasce dalla sacrosanta pretesa di voler dare una valutazione *globale* della nuova società borghese-capitalistica,

E probabile che Kant non abbia potuto rendersi conto di questo possibile mutamento di funzione sociale della sua mirabile filosofia critica. Sorta per porre dei *limiti* di tipo liberale alle pretese assolutistiche della metafisica, la sua filosofia muta di funzione in meno di un decennio, e viene riformulata in modo da poter porre dei *limiti* alle pretese di giudizio globale, e cioè "totale", sulla nuova società borghese capitalistica. Nel prossimo capitolo, dedicato a Fichte, questo mutamento di funzione storica verrà discusso in modo più approfondito.

Quello che è certo è che Kant non era uno stupido ed arrogante positivista, e viveva ancora in un periodo felice (il periodo magico del passaggio epocale dall'illuminismo al romanticismo) in cui sembrava ancora impossibile, per dirla con Hegel, che ci potesse essere un popolo civile senza metafisica. E infatti egli non intende affatto distruggere e demolire la metafisica, ma intende sostituire quella vecchia e fallace con una nuova e migliore. La sua metafisica è allora direttamente un'etica.

Il problema, però, che a mio avviso porterà infine al fallimento del suo pur nobile tentativo, è che non è possibile costruire un'etica sociale su base individuale, passando cioè attraverso una somma di intenzioni soggettivamente oneste e pure degli agenti sociali pensati come originari. Così come Rousseau non può riuscire a costruire un vero nuovo patto sociale equo al posto del vecchio patto sociale e iniquo sulla base di una somma di solitudini originarie l'Emilio-Robinson

autosufficiente), nello stesso modo Kant non può pensare che si possa veramente costruire una nuova metafisica, identificata con una etica sociale autosufficiente ("autonoma" e non eteronoma, nel suo linguaggio specifico), sulla base di una morale dell'intenzione formale dei suoi agenti.

La morale dell'intenzione di Kant è del resto parallela ed omologa alla teoria dell'imprenditore capitalistico di Adam Smith. Fa quel che devi, avvenga quello che può, sostiene Kant. Intraprendi nel miglior modo possibile, e la "mano invisibile" del mercato metterà le cose a posto, afferma Smith. Questo doppio provvidenzialismo implicito sta alla base sia della morale kantiana sia dell'economia smithiana. E vi è in proposito un sintomo interessante nelle analisi kantiane che i commentatori preferiscono troppo spesso mettere sotto silenzio, quasi come se ne vergognassero. Si sa che grandi patologie a volte si annunciano con piccoli sintomi, e la stessa cosa avviene per la morale kantiana, a partire da un fatterello apparentemente marginale ma sintomatico.

Kant si lasciava spesso trascinare in discussioni di tipo controversistico su casi detti "concreti", che sono in generale casi in cui un principio generale considerato valido è costretto a smentire la sua presunta universalità astratta ed a consentire eccezioni. Anche il più grande sostenitore dell'integrale abolizione della tortura dovrebbe *obtorto collo* ammettere che se torturando un attentatore che ha posto una bomba in un luogo segreto la cui esplosione ucciderebbe sicuramente almeno un innocente (non parliamo poi di mille innocenti) fosse possibile disinnescare in tempo questa bomba, la tortura diventerebbe ragionevolmente praticabile. Anche il più deciso sostenitore dell'abolizione della pena di morte dovrebbe deflettere dalla sua posizione se fosse possibile dimostrare con assoluta sicurezza che in un caso specifico la deterrenza prodotta da questa pena di morte porterebbe alla salvezza di centinaia di innocenti (ed infatti gli oppositori della pena di

morte devono ripiegare sull'argomento utilitaristico per cui essa "non serve a niente", e basta ed avanza una bella deterrenza carceraria per ottenere effetti positivi). In sostanza, il fatto che chi si mette sul terreno dei principi formali assoluti (terreno in cui indubbiamente si è messo Kant) deve poi quasi sempre introdurre "eccezioni" che finiscono con il distruggere il suo bell'edificio teorico finalmente coerente è per me un argomento *decisivo* per concludere che aveva ragione Aristotele quando diceva che il giudizio etico non ha mai nessun *a priori,* ma è sempre frutto di una decisione concreta e di una deliberazione sul particolare frutto di una saggezza pratica *(sophrosyne, prudentia)* che non sopporta vincoli formali astratti, del tipo degli imperativi categorici kantiani. Se qualcuno preferisce il linguaggio tennistico con il suo relativo punteggio, allora scriverei questo risultato in tre soli set: Aristotele-Kant 6-0, 6-0, 6-0.

Espresso in modo inequivocabile e plastico il mio giudizio sulla morale kantiana, vorrei anche introdurre un'ipotesi sulle ragioni del suo apparentemente incredibile successo presso i preti, i moralisti, i professori universitari di filosofia, ed altre categorie totalmente staccate dalla vita quotidiana. Il successo dell'inapplicabile morale kantiana ha le stesse basi teoriche e sociali del successo bimillenario dell'etica evangelica del porgere l'altra guancia al nemico che ti schiaffeggia: la loro totale ed integrale *inapplicabilità.* È questo un punto teorico ad un tempo elementare ed incomprensibile per il fariseo e per l'ipocrita medio. Una morale parzialmente applicabile dà infatti luogo ad inevitabili controversie applicative (morale utilitaristica, morale eudemonistica, morale religiosa rivelata, morale del sentimento, morale consuetudinaria, eccetera). Una morale totalmente inapplicabile, invece, come è quella kantiana, è a suo modo perfetta, perché instaura una tale schizofrenica separazione fra mondo della forma e mondo del contenuto da saldare così tutti e due.

Facciamo un esempio appunto "controversistico". Kant sostiene che la menzogna deve essere evitata in ogni caso, sempre e dovunque, perché in mancanza di una sicura conoscenza noumenica della verità *(Wahrheit),* il contratto sociale reciproco deve almeno basarsi sul principio della veridicità *(Wahraftigkeit).* Il vero è noumenico, ma il veridico, cioè il detto sinceramente e senza mentire, è fenomenico. Come si vede, il kantismo vive di dualismi, dualismi che a mio avviso riflettono la schizofrenia del mondo borghese nascente, che in teoria è onesto, illuministico e razionale ed in pratica è furfantesco, utilitarista e magnamagna. Bene, fu obbiettato a Kant: ma se qualcuno inseguito da un assassino si rifugia in casa tua, e l'assassino ti chiede se per caso il tizio si è rifugiato da te, non è forse il caso di mentire?

Bene, il buon senso non-kantiano ed aristotelico avrebbe la risposta pronta, che non richiede una laurea in filosofia: certo, è legittimo mentire, e salvare così la vita dell'inseguito. Ebbene, udite udite, Kant risponde che *anche in questo caso* non si può derogare al principio assoluto ed incontrovertibile della veridicità *(Wahraftigkeit),* e quindi non si può mentire all'assassino. Si può comunque "sperare", aggiunge Kant, che l'inseguito possa egualmente fuggire (immagino, per i tetti o con un dirigibile attaccato al solaio), ed in ogni caso si sarebbe penalmente liberi da ogni colpa. Per Kant, evidentemente, il fatto di poter essere assolti in tribunale era più importante del fatto di salvare la pelle all'inseguito dall'assassino. Prego il lettore di credermi, anche se gli sembrerà incredibile. Eppure io non mi stupisco affatto, perché non si ha qui solo a che fare con la nota fanatica stupidità del luterano di provincia tedesco, cui un po' di elasticità mediterranea non potrebbe che fare del bene, ma si è di fronte alla vera e propria tragedia di qualsiasi morale formale *a priori.*

Detto questo, il ruolo di Kant per la fondazione dell'idealismo moderno resta innegabile, e gli idealisti stessi lo

hanno più volte riconosciuto. Hegel, infatti, riconosce a Kant il merito di aver *restaurato* la dialettica riattribuendole un senso obiettivo e mostrando che certe determinazioni del pensiero sono, per loro stessa natura, necessariamente contraddittorie e portano - lasciate a sé stesse - ad irreparabili errori. Kant avrebbe però sfortunatamente tirato l'errata conclusione che la ragione è incapace di superare la contraddizione, laddove sono invece queste stesse determinazioni a presentarsi come costituzionalmente contraddittorie, perché ha attribuito la contraddittorietà al solo pensiero e non anche alla realtà.

Il principio per cui la contraddizione fa invece parte della realtà è il fondamento dell'idealismo. La terminologia è in proposito ingannatoria, perché la teoria filosofica per cui la contraddizione dialettica fa parte della realtà dovrebbe essere denominata realismo, se i termini potessero riacquistare un senso oggettivo.

A proposito dei tre capitoli successivi, che dedicherò rispettivamente a Fichte, Hegel e Marx, ho avuto la tentazione di definirli episodi del *realismo* filosofico, perché considero infatti costoro non come “idealisti" (per me i soli veri “idealisti" sono Platone e Plotino, se i termini vengono usati correttamente) e neppure come “materialisti" (per me infatti Marx è un universalista, non un materialista, come cercherò di chiarire più avanti), ma come veri e propri “realisti". E tuttavia la saggezza ci consiglia di sottometterci provvisoriamente alla dittatura della tradizione terminologica consolidata, nella quale il “realismo" è inteso in senso gnoseologico come teoria del rispecchiamento della conoscenza umana a partire da un dato presupposto come esterno, i cui principali esponenti nella tradizione occidentale sono stati Tommaso d'Aquino e Lenin, e questo non a caso, perché tutte le religioni monoteistiche, non importa se fondate su Dio eIo sulla Materia, devono presupporre “religiosamente" un dato esterno della conoscenza.

Tutte le filosofie veramente rivoluzionarie, invece, si

fondano necessariamente sull'unità ontologica di soggetto e di oggetto e sul corrispettivo processo dialettico progressivo di autocoscienza del soggetto stesso. Ma qui Kant si ferma e deve fermarsi. Grande teorico dei *limiti* della conoscenza umana, e di riflesso grande ideologo della negazione delle normative della metafisica, Kant si è fermato esattamente nel punto in cui invece *comincia* la filosofia contemporanea. Egli era legittimato integralmente a farlo, come uomo del suo tempo. I moderni kantiani alla Habermas lo sono un po' meno, e vedremo nei prossimi capitoli il perché.

Capitolo nono

La dialettica della prima forma di idealismo moderno: Fichte

I due principali passaggi d'epoca della storia della filosofia occidentale sono stati probabilmente quelli che hanno portato prima da Platone ad Aristotele, e poi da Kant alla filosofia dell'idealismo tedesco. In entrambi i casi la questione della dialettica ha giocato un ruolo centrale. Si è invece sempre riflettuto troppo poco sul fatto, spesso considerato ovvio ed indegno di ulteriore interrogazione critica, che nei due casi citati c'è stato un vero capovolgimento, e cioè una vera e propria *inversione,* nel modo in cui è stata considerata la dialettica in questi due delicati trapassi d'epoca. Nel primo caso (passaggio da Platone ad Aristotele) c'è stato un declassamento della dialettica, che da logica del *vero* in Platone diventa logica del *verosimile* in Aristotele, in cui in linguaggio sportivo potremmo dire che la dialettica passa dalla serie A alla serie B. Nel secondo caso (passaggio da Kant a Fichte e poi più in generale all'idealismo tedesco posteriore) c'è stato invece un innalzamento della dialettica, una sua “promozione" alla classe superiore, per cui da logica dell'apparenza che finisce inevitabilmente con l'invischiarsi in paralogismi, antinomie e dimostrazioni inadeguate, essa diventa invece la logica propria sia alla logica vera e propria, sia soprattutto alla logica di sviluppo dell'agire umano nel mondo, e cioè dell'agire storico.

Questi sono i fatti, gli incontrovertibili fatti. I fatti però sono lì proprio per essere interpretati. E allora, possiamo

ritenere un fatto puramente casuale che la dialettica dopo Platone sia stata "retrocessa" (uso sempre un linguaggio calcistico), mentre dopo Kant è stata invece "promossa alla serie superiore"? Personalmente, non lo ritengo per nulla un fatto casuale, ma un fatto che deve e può essere spiegato. In questo caso, allora, credo che vi sia una differenza specifica fra le due epoche storiche, che cercherei di formulare telegraficamente in questo modo: la totalità che cercava Platone aveva alla base la *nostalgia,* mentre la totalità che cercavano Fichte, Hegel e soprattutto Marx (il terzo grande idealista della serie) aveva invece come suo motore ideale *un'utopia.* Spieghiamoci meglio.

Al tempo di Platone, la bella unità dialettica della comunità politica greca stava irreversibilmente tramontando. È poco probabile che Platone non lo capisse. A mio avviso, certamente lo aveva capito. La *Repubblica,* spesso frettolosamente definita in termini di "utopia politica", nel senso di modello che si sa bene essere praticamente irrealizzabile e che si vuole proporre comunque come paradigma ideale di armonia e di giustizia degno in ogni caso di imitazione *(mimesis),* era in realtà la sublimazione filosofica di una nostalgia, ed è per questo che Platone indulge tanto nella rievocazione dei tempi passati, fino all'Atlantide disegnata nel *Crizia* che poi ha dato luogo a tante ipotesi storiche e geografiche di pura fantasia. Platone sa bene che questo modello razionale è "reale", nel senso che è realmente presente nell'unico mondo che per lui è veramente "reale" in senso proprio, e cioè il cielo iperuranico delle idee, ma sa anche che questo modello reale-razionale (anche per lui, come per Hegel, vige ontologicamente ed assiologicamente questa equazione) non potrà mai diventare "effettuale" *(pragmatikòs, wirklich)* in quanto non c'è alcuna possibilità che questo si realizzi. La sua dialettica ascendente e discendente *(sinagoghe, diairesis)* è dunque il sogno di una cosa e la sublimazione di una nostalgia.

E qui appunto sta la sua forza che l'ha resa immortale. Così come Scorate non avrebbe mai potuto impersonare il mito di fondazione del *logos* filosofico se avesse scritto qualcosa, in quanto solo la parola non scritta può essere messa all'origine della pratica filosofica laddove la parola scritta e sacralizzata sta all'origine della religione istituzionalizzata, nello stesso modo Platone non avrebbe mai potuto impersonare il mito di fondazione della filosofia politica se avesse proposto qualcosa di "realizzabile". Aristotele prende sobriamente atto di questa palese ed evidente irrealizzabilità, e trasforma questa realistica presa d'atto in "retrocessione" della dialettica, che passa così dalla *serie A* della *Verità* alla *serie B* della *Verosimiglianza.* Si tratta della vittoria postuma di Protagora su Socrate, ma non si tratta affatto di una sconfitta della filosofia intesa come *logos sokratikòs*, il cui valore logico ed ontologico di discorso veritativo (o più esattamente, potenzialmente veritativo) una volta generato diventa immortale.

Nel delicato ventennio di passaggio dal criticismo all'idealismo (1790-1810) siamo di fronte ad un orizzonte storico e sociale ben diverso. In quanto teorico consapevole del liberalismo nel campo della filosofia, e cioè della fissazione di limiti alle pretese assolutistiche di fondazione della metafisica, Kant fa ancora uso della dialettica nel senso confutatorio di Zenone e di Aristotele, ed in questo è semplicemente inarrivabile, perché ancora oggi ci si domanda stupefatti come sarebbe possibile fare più e meglio di come ha fatto (la stessa domanda, sia detto incidentalmente ma non casualmente, che ci si pone spontaneamente di fronte alla musica di Mozart o di Beethoven).

Ma l'epoca di gestazione e di trapasso (uso qui l'espressione di Hegel) che l'Europa vive nel ventennio 1790-1810 è un'epoca che produce necessariamente un'utopia politica, l'utopia della realizzazione sociale concreta e pacifica dei contenuti "razionali" che un secolo di illuminismo aveva

pur sempre proposto e sviluppato. In questo contesto storico la dialettica non è una bizzarra invenzione di visionari tedeschi, come suggerisce il meschino punto di vista positivistico e post-positivistico di oggi, ma è semplicemente la "ricaduta" filosofica di un movimento autonomo della società europea del tempo.

Certo, l'utopia borghese non si realizzerà, ed al suo posto si affermerà la logica sistemica dell'accumulazione capitalistica, i cui "filosofi spontanei" sono Locke e Hume, e non certo Fichte e Hegel. Ma questa utopia borghese resta come utopia del ringiovanimento filosofico del mondo *(Verjungen),* ed il ringiovanimento utopico del mondo ha bisogno di una dialettica come logica del vero e non solo come logica della confutazione e / o del verosimile.

Il restauratore del significato platonico di dialettica fu Fichte, figlio della classe contadina tedesca, che nel 1794, scrivendo e pubblicando la sua immortale *Dottrina della Scienza (Wissenschaftslehre),* stabilì metodologicamente la differenza di principio fra la "logica formale" e la "dottrina della scienza". La logica formale è la scienza dell'uso corretto delle categorie del pensiero, e si basa sulla separazione metodologica di principio fra forma e contenuto. La dottrina della scienza, invece, che è una vera e propria scienza filosofica (mentre invece la logica formale non lo è), presuppone un rapporto organico fra un soggetto che progetta, agisce, trasforma e modifica il mondo ed un oggetto naturale eIo sociale che ne viene di conseguenza agito, modificato e trasformato. Fichte, che si autodefinisce "idealista" mentre invece a mio avviso è un "realista", definisce la realtà in termini di sviluppo dialettico fra i due opposti in correlazione essenziale del principio dell'Io e del *Non-Io,* per cui la dialettica stessa può essere definita come l'unificazione sintetica dell'opposizione creatasi attraverso la determinazione reciproca.

La scienza filosofica c'è allora, secondo Fichte, soltanto dove c'è un fondamento che consiste nell'unità logica fra

soggetto ed oggetto. Per quello che può valere, sono pienamente d'accordo. Da strumento della logica confutatoria contro le pretese assolutistiche della metafisica, la dialettica diventa (o ridiventa) lo scheletro che sorregge la carne ed il sangue della scienza filosofica fondata sull'unità fra soggetto ed oggetto. Unità fra soggetto ed oggetto la quale, come almeno a me sembra chiaro (ma al lettore chissà), è solo la metafora filosofica della fiducia nella trasformabilità radicale del mondo reale che in quel ventennio aurorale della nuova civiltà moderna (17901810) sembrava ancora possibile.

Come reagisce Kant? In modo assolutamente prevedibile, reagisce con un atteggiamento di totale e provocatoria *incomprensione*. Sacerdote dei limiti, è cieco, sordo e muto di fronte ad una logica dialettica dell'utopia. Il 7 agosto 1799 fa pubblicare una solenne dichiarazione contro la filosofia di Fichte, in modo che fosse ben chiaro a tutti che lui non c'entra nulla con quest'ultima. Dopo aver deplorato che Fichte non si fosse limitato a fare il ripetitore della sua propria filosofia ed averla definita come "filosofia dell'elemento scolastico", Kant dichiara: *"Con la presente dichiaro di considerare la dottrina della scienza di Fichte un sistema del tutto insostenibile. Pura dottrina della scienza è infatti né più né meno che mera logica, la quale, con i suoi principi, non può presumere di arrivare fino all'elemento materiale della conoscenza. Essendo pura logica, astrae dal contenuto di questa, e volerne tirar fuori un oggetto reale è fatica sprecata, ed è un'impresa alla quale non si era ancora messo nessuno. E se poi la si tenta si è costretti, ammesso che sia valida la filosofia trascendentale, a passar subito oltre di essa, ed a finire nella metafisica".*

È difficile essere più chiari, e nello stesso tempo mostrare un'incomprensione tanto radicale. Presupponendo il famoso *"elemento materiale della conoscenza*" (immagino che Kant alluda al noumeno come *"cosa in sé", Ding an sich,* che essendo in sé non è "per noi"), Kant rivela che sotto ogni criticismo sta

sempre un presupposto che con rincrescimento non posso che chiamare materalistico-volgare. È *“volgare"* non perché sorbisce rumorosamente il brodo della minestra, ma perché presuppone che la realtà esterna non possa mai per principio essere realmente “mediata" dalla prassi umana, presupposto che il materialismo volgare ha in comune con tutte le religioni rivelate di questo mondo.

È generalmente ammesso che il termine fichtiano di *Io* rappresenta una metafora trasparente del concetto unitario di *Umanità* concepita come titolare di un'attività autosufficiente, che può determinarsi soltanto in un rapporto con il *Non-Io* da essa stessa posto, a sua volta concepito come una metafora della "resistenza" naturale e sociale che viene posta a tutti i progetti di emancipazione e di "ringiovanimento" del mondo, senza appunto dimenticare mai che il primo idealismo fichtiano è prima di tutto una filosofia romantica della giovinezza, vista come la sola forza vitale che può opporsi alla cosiddetta *"epoca della compiuta peccaminosità*" (questa sbalorditiva espressione è esattamente quella usata da Fichte). E questo dà luogo ad almeno due ulteriori osservazioni di tipo storico.

In primo luogo, Platone non avrebbe mai potuto pensare l'unità dialettica trasformatrice del mondo in termini di un *lo* inteso come metafora dell'attività generale umana. E non avrebbe mai potuto farlo perché ai suoi tempi l'unità metaforica del mondo non poteva certo essere una ancora inesistente *Umanità* intesa come un unico soggetto agente della storia universale cosmopolitica, concetto che comincia faticosamente ad emergere nella scuola stoica del Portico Dipinto, sulla base della sublimazione filosofica della unificazione politica della cosmopoli attuata con mezzi militari da Alessandro il Macedone *(oikoumene).* Per Platone *l'Uno* è certamente il *Bene,* ma lo è sulla base di una astrazione comunitaria limitata, la *polis* ben diretta da una vera *politela* e non abbandonata

all'arbitrio di un t'iranno consigliato da sofisti senza onore e senza saggezza. Il *Bene* platonico non è e non può essere oggetto di un movimento storico di emancipazione universalistica, e per questa ragione la sua dialettica è bimondana, ascendente e discendente, e non storico-monomondana. *L'Io* storico fichtiano è quindi per Platone letteralmente impensabile, così come lo spazio-tempo di Einstein lo sarebbe stato per il pur grande Aristotele.

In secondo luogo, Kant non avrebbe mai potuto aderire al programma filosofico rivoluzionario di Fichte. In modo estremamente acuto Kant si rende conto che il miglior modo di diffamare la filosofia fichtiana è quello di presentarla come un ritorno della vecchia metafisica (il famoso “elemento scolastico"). Così come sarà poi sistematicamente per due secoli con i vari kantiani posteriori fino e oltre Habermas, l'inconoscibilità del noumeno diventa la metafora dell'intrascendibilità della società borghesecapitalistica, un'intrascendibilità che ovviamente non esclude l'accettabilità di politiche riformistiche di tipo prima liberale e poi socialdemocratico, ma che nega a priori la possibilità di un trascendimento sociale globale considerato utopicamente impossibile, e quindi necessariamente anche potenzialmente totalitario (e si veda in proposito la storia del kantismo italiano, in particolare nella sua paradigmatica variante torinese di Nicola Abbagnano e di Norberto Bobbio, che vivono la situazione bloccata dell'opposizione reale senza contraddizione fra due poli egualmente sterili, il feudalesimo industriale e l'impotenza patetica e programmatica della classe operaia della grande fabbrica fordista).

La filosofia di Fichte, a mio avviso, è semplicemente splendida. Certo, nei prossimi due capitoli studieremo le modificazioni che verranno proposte prima da Hegel e poi da Marx. Con questo, non intendo dire che essa non contenga errori. E quale filosofia non li contiene? In ogni caso, la filosofia

di

Fichte contiene compiutamente in sé sia una filosofia dell'ateismo umanistico sia una filosofia della prassi politica attivale chi ripete che si tratta di due integrali invenzioni di Feuerbach e di Marx, non fa che ripetere una convenzionale e conformistica asineria. Cerchiamo di spiegarci meglio.

A proposito di ateismo, nel 1799 Fichte fu brutalmente licenziato dall'università di Jena con l'accusa di "ateismo". In questa vicenda c'è tutto il copione abituale di queste storie, sempre diverse in superficie e sempre eguali nel fondo. C'è lo studente incauto ed estremista (un certo Forberg) che dice apertamente quello che il professore nascondeva sotto formulazioni astratte e sofisticate. C'è il solito cittadino anonimo indignato che scrive alle autorità contro i "cattivi maestri". C'è il clima di isterismo emergenziale della cosiddetta "opinione pubblica" (ieri la rivoluzione francese, oggi il terrorismo, eccetera). C'è la solita sordida vigliaccheria opportunistica dei colleghi professori, che Fichte ingenuamente ritiene che solidarizzeranno con lui in nome della libertà d'opinione, e che immancabilmente lo gettano a mare godendo come mandrilli perché con il suo licenziamento si fa subito libero un posto da spartire e su cui lucrare uno stipendio in più (in questo caso ad approfittarne è Schelling).

In poche parole Fichte è licenziato, e potrà riabilitarsi solo quando avrà riformulato in senso apertamente neoplatonico il suo pensiero sostenendo che con il termine *Io* non bisogna intendere il Genere Umano nella sua autosufficienza ontologica, ma proprio il buon vecchio Dio biblico personale di Martin Lutero e di tutta la consolidata pretoneria tedesca. Non voglio certo accusare Fichte di viltà. Nessuno di noi sa che cosa farebbe o come si comporterebbe, non dico di fronte a degli strumenti di tortura, ma anche solo di fronte ad un banale licenziamento senza pensione. Forse al posto di Galileo avrei anch'io esclamato “Viva Tolomeo! Viva l'astronomia

geocentrica! Abbasso Copernico!", ed al posto di Giordano Bruno avrei esclamato “Viva il papa e la sua infallibilità! Viva il miracolo di San Gennaro! Viva l'Inquisizione!". O magari no, sarei andato alla morte triste ma non sottomesso. Questa però è psicologia contingente, non filosofia. Oggi c'è gente che striscerebbe ai piedi dei potenti non certo per paura di essere internati e torturati a Guantanamo, ma semplicemente per farsi pubblicare un libro o per passare davanti ad un concorrente in un concorso universitario. Un Fichte *redivivus* direbbe che siamo ancora nell'epoca della compiuta peccaminosità.

A proposito della filosofia della prassi, c'è gente che crede veramente che se la sia inventata per la prima volta il giovane barbuto Karl Marx sul suo quadernetto in cui scriveva le cosiddette *Tesi su Feuerbach.* Prima di lui nessuno ci aveva mai pensato, ed ora arriva finalmente qualcuno che scopre l'uovo di Colombo, e cioè che i filosofi avevano fino ad allora soltanto interpretato il mondo, e si trattava invece di trasformarlo. Il povero Platone non l'aveva capito, voleva soltanto interpretare il mondo, non trasformarlo. Per questo fece tre viaggi “turistici" in Sicilia, non avendo alcuna intenzione di “trasformare" secondo un modello ideale la *polis* di Atene. Io so bene che nella storia della filosofia il principio di Imbecillita è sempre stato ancora più importante del principio di Non-contraddizione, ma certe volte sono stupito anch'io del suo furoreggiare incontrollato ed incontinente. In realtà, il principio filosofico della identità tendenziale fra conoscenza e prassi è già perfettamente esposto da Fichte nei più piccoli dettagli, e questo non deve stupire, perché il suo principio dialettico fondamentale risiede nella *trasformazione* continua che l'Io esercita nei confronti del *Non-Io,* trasformazione che tra l'altro produce lo stesso principio della soggettività empirica individuale e di gruppo, che Fichte deduce appunto dialetticamente da questa unità contraddittoria fra *Io* e *Non-Io.* È evidente che Kant non avrebbe mai potuto seguirlo su questa

strada, ma poteva almeno risparmiarsi di valutarlo come un metafisico attardato che non lo aveva "capito" e che continuava a correre dietro *all'elemento scolastico.*

Lo stesso parziale "ripiegamento" del secondo ed ultimo Fichte non può essere compreso al di fuori della sua contestualizzazione storica. Non sono uno specialista di biografia fichtiana, e per questo non so proprio dire se la riformulazione religiosa e neoplatonica del suo modello dialettico faccia parte dell'eterna storia dell'opportunismo e della conciliazione adattativa con il reale, che Hegel definiva *"ululare con i lupi" (mii den Wolfen heulen),* oppure debba essere inserita in un processo di autentica riscoperta della religione. In ogni caso, non cambia nulla per quanto riguarda la valutazione del suo modello filosofico originario.

L'opera politico-economica di Fichte, lo *Stato Commerciale Chiuso*, potrebbe tranquillamente essere riproposta integralmente oggi come critica della globalizzazione e del suo delirio neoliberista. Leggere per credere. L'opera intitolata *La missione del Dotto* anticipa in forma nobile quella concezione dell'impegno universalistico dell'intellettuale che molti credono sia stata inventata dal marxismo, laddove Fichte non propugna saggiamente nessuna fantomatica “organicità" ad una classe sociologica specifica e tantomeno ad un partito politico determinato, ma sostiene molto più sobriamente ed intelligentemente un impegno “universalistico" che cerchi un rapporto diretto con l'idea di Umanità, in un momento storico in cui “chi diceva umanità" non era ancora come oggi l'araldo dei bombardamenti umanitari contro gli stati-canaglia in nome di una democrazia che puzza di petrolio. Gli stessi *Discorsi alla Nazione Tedesca,* spesso frettolosamente dipinti come un'anticipazione del nazionalismo tedesco razzista alla Hitler, eccetera, sono invece del tutto immuni da queste potenziali derive negative. Il richiamo alla “autenticità" linguistica e culturale dei tedeschi ha

in Fichte una funzione puramente difensiva e patriottica contro il burocratismo dell'impero di Napoleone I, e non è in alcun modo un'anticipazione di superiorità “razziale" che per essere “fondate" dovettero aspettare Gobineau, Rosenberg ed il darwinismo sociale di origine positivistica. Si tratta di una pseudocultura per dilettanti e confusionari del tipo di Adolf, qualcosa con cui Fichte non ha mai avuto nulla a che fare. Il nostro tempo, purtroppo, non può più capire la grandezza di filosofi come lui. Ma anche il nostro tempo prima o poi passerà.

Capitolo decimo

La dialettica della seconda forma di idealismo moderno: Hegel

Un personaggio degli stupendi *Dialoghi di profughi* di Bertolt Brecht afferma ad un certo punto di non aver mai incontrato una persona priva di senso dell'umorismo che avesse capito la filosofia di Hegel. Ho personalmente alcuni dubbi sulla corretta comprensione di Hegel da parte di Brecht, visto che essa era mediata da quell'incurabile positivista che era Karl Korsch, ma concordo entusiasticamente sul suo giudizio. La comprensione della filosofia di Hegel presuppone quella particolare versione moderna dell'ironia di Socrate che è appunto l'attribuire la conoscenza assoluta soltanto appunto *all'Assoluto,* e nel riconoscere invece nella singola coscienza umana determinata, qualcosa che deve essere prima "dialettizzata" nello spazio e nel tempo della specificità storica.

Altre scuole filosofiche ne sono del tutto prive, perché i loro seguaci si installano sempre con arrogante sicurezza o nell'Essere (heideggeriani), o in *Dio* (teologi vari), o nell'Io *Penso* (kantiani di varia osservanza). I kantiani, ad esempio, mi sono sempre parsi una scuola priva di senso dell'umorismo, anche se mi dicono che un viaggiatore ne ha incontrati alcuni che ne sembravano dotati nella penisola del Labrador. Il kantiano si installa generalmente nell'appercezione trascendentale, altrimenti detta *Io Penso*, e comincia a lanciare giudizi conoscitivi e morali a destra e a manca sulla base della

più completa e pervicace formalizzazione e destoricizzazione, in modo che a volte emergono dubbi sul mondo esterno, ma mai su se stesso.

Ma se qualcuno non "relativizza" se stesso è inutile che poi pretenda di relativizzare il mondo esterno sostenendo la piena conoscibilità dei soli fenomeni. L'hegelismo invece ha come punto di partenza il sano rapporto iniziale dello scetticismo con la filosofia, argomento socratico cui non a caso Hegel ha dedicato un libro apposito. Parlare di Hegel significa subito chiarire immediatamente che cosa si pensa della sua dialettica e del suo sistema. Per farla breve, io ne penso tutto il bene possibile. Considero l'antipatia verso Hegel, fenomeno che si accompagna di regola alla più completa ignoranza sulle sue autentiche posizioni, un fenomeno appunto integralmente sociale, attraverso cui si può capire in controluce moltissimo sulla natura culturale e di una società determinata. In linea di principio, più una cultura è “alienata" (e cercherò più avanti di chiarire il termine), più antipatizza verso Hegel. Ma per non dar luogo subito a pittoreschi fraintendimenti, è bene chiarire preliminarmente due punti metodologici essenziali.

In primo luogo, l'idealismo di Hegel non è bimondano come quello di Platone, ma è integralmente monomondano, in quanto il suo modello epistemologico implicito non è la matematica, ma la storia. Naturalmente, questo non sarebbe stato possibile se (come sostiene correttamente lo studioso tedesco Koselleck) nella seconda metà del Settecento la storia universale umana non fosse diventata un “concetto trascendentale riflessivo", e cioè il supporto di una unificazione temporale sensata della vicenda complessiva del Genere Umano pensato come una totalità (presupposto che anima ovviamente anche il concetto di *Io* in Fichte). Erodoto sarà anche stato il “padre" della narrazione storica, ma non è certamente stato il padre della filosofia della storia universale secolarizzata (non parlo qui ovviamente della storia biblica, che

era anch'essa universale, ma non in senso filosofico). Questo non implica però affatto il cosiddetto “storicismo assoluto", che con Hegel non c'entra proprio niente. Lo storicismo assoluto parte dal fatto che *tutto* è storia, e non c'è nulla al di fuori della storia. Questa posizione, il cui inevitabile sbocco è il nichilismo relativistico più totale che si rovescia dialetticamente in positivismo, e cioè in culto giustificazionistico del vincitore chiunque egli sia, non è di Hegel, anche se l'antipatia organizzata verso Hegel gli attribuisce questa sciocchezza da circa due secoli. Questa posizione, lo ripeto, è del liberale Croce e del "marxista" Togliatti, ma *non* è di Hegel. Non lo è, e lo si può dimostrare anche filologicamente. Mentre Platone dà luogo ad una filosofia della trascendenza (sia pure mediata dialetticamente dall'imitazione e dalla partecipazione, *mimesis* e *metexis),* Hegel costruisce una filosofia dell'immanenza. *L'Assoluto* è il *Soggetto Universale* (metafora dell'intera umanità che unificandosi idealmente giunge così alla piena comprensione della sua stessa natura storica e sociale), soggetto che comprende un *Tutto* di cui le cose singole non sono che articolazioni dialettiche. Faccio notare che Hegel non è mai stato così stupido (anche se l'antipatia verso Hegel glielo ha attribuito) da dire che esistono, sono esistiti o esisteranno in futuro singoli individui empirici che capiscono, hanno capito o capiranno tutto.

Ciò può soltanto pensarlo, appunto, una persona priva di senso dell'umorismo. Tale soggetto universale è quello che Hegel chiama *Idea,* o *Concetto (Begriff).* Questo secondo termine è il più espressivo sulla base proprio della sua etimologia. *Concetto*, da *concipere* (come *Begriff,* da *begreifen)* vuol dire ciò che "comprende", cioè "prende insieme".

Il concetto è così la comprensione, l'universale che "comprende" le sue determinazioni in uno sviluppo dialettico. Ed è in questo senso che è assolutamente *concreto* (cfr. *Enciclopedia,* p. 164). Quanto all'Idea, in senso preciso, è per

Hegel la realizzazione *adeguata* del concetto, ed Hegel la definisce (cfr. *Enciclopedia*, p. 213) *"l'unità assoluta del concetto e dell'oggettività",* e cioè il vero in sé e per sé.

Riflettiamo un attimo su queste esatte parole di Hegel, perché esse contengono l'essenza del problema. Platone non avrebbe mai detto che l'idea è l'unità assoluta del concetto e dell'oggettività. Avrebbe detto che l'idea è il vero concetto universale, e basta. Ma per Hegel la logica, che pure esiste nella sua ontologica separatezza dalla storia concreta (e quindi non è uno storicista, e tanto meno uno storicista assoluto come don Benedetto o il compagno Palmiro), è ancora una sorta di *"Dio prima della creazione del mondo",* come si esprime argutamente lui stesso. Ma Dio prima della creazione del mondo è un'entità puramente astratta, che non si presta per sua natura ad una autocoscienza concreta. Come potrebbe infatti autocomprendersi, se prima non si determinasse in una catena dialettica di eventi interconnessi? Solo un kantiano, notoriamente privo di senso dell'umorismo, può pensare che l'Anima, il Mondo e Dio non sono oggetti di conoscenza *a posteriori*, ma in compenso l'Io *Penso* cada dal cielo come un meteorite per permetterci di conoscere il mondo, dia luogo ad ottime deduzioni trascendentali, ma guarda un po' *Lui Stesso* non ha bisogno di essere "dedotto"!

Un'esperienza quasi quarantennale mi ha insegnato che il far rilevare questo fatto ad un kantiano gli provoca sconcerto ed irritazione, segno evidente che la stessa brechtiana mancanza di senso dell'umorismo è un fatto anch'esso storico e sociale.

La dialettica di Hegel, dunque, presuppone il superamento e la mediazione di due posizioni unilaterali, e cioè l'ontologismo assoluto, per cui c'è una verità filosofica in sé anche prima e senza la creazione del mondo, e lo storicismo assoluto, per cui la verità filosofica non esiste, ma si risolve integralmente nel divenire storico. Il sentiero filosofico di

Hegel è strettissimo, e corre fra i due abissi dell'ontologismo assoluto e dello storicismo assoluto. Un'adeguata nozione di "concetto" *(Begriff)* è l'equivalente della cordata sicura per gli alpinisti. Ma chi non ha ancora capito che la filosofia è un sentiero difficile che passa fra i due burroni dell'autoproclamazione dogmatica del possesso preventivo della verità, da un lato, e del nichilismo relativistico dell'annullamento nel flusso storico contingente, dall'altro, deve essere fermamente sconsigliato dall'occuparsene. La filosofia inizia, non finisce, con la comprensione del fatto che l'ontologismo assoluto e lo storicismo assoluto sono due opposti in solidarietà antitetico-polare, e sono i due opposti della stessa identica presunzione dogmatica di sapere ciò che non si sa.

In secondo luogo, infine, e questo punto è importante almeno quanto quello precedente, la filosofia di Hegel a rigore non è un pensiero dialettico, ma un pensiero speculativo. L'oggetto del pensiero di Hegel è la *"fatica del concetto" (Anstrengen des Begriffes),* ed un pensiero che si affaticasse solo fino al punto di comprendere la natura dialettica del movimento delle cose avrebbe sprecato invano la sua fatica. Secondo Hegel il "lavoro" del pensiero logico comprende tre momenti: 1) *il momento astratto,* quello dell'intelletto *(Verstand),* la cui funzione è quella di "isolare" le determinazioni in modo da poterle esaminare con attenzione una per una; 2) *il momento propriamente dialettico*, quello della ragione negativa, che è anche quello da cui sorge la contraddizione, che sorge nel concetto solo nella misura in cui il concetto "raddoppia" la realtà; 3) *il momento speculativo*, che è quello della ragione positiva in cui ci si può elevare alla sintesi (cfr. *Enciclopedia, 79).* Questo momento dell'unità è detto speculativo perché il concetto si riconosce negli oggetti come in uno specchio (in latino *speculum).*

Fin qui, mi sono limitato a riassumere ciò che c'è in

qualunque buona esposizione della teoria hegeliana. Ora, però, bisogna trarne alcune importanti conclusioni filosofiche nel commento, perché molti fraintendimenti di Hegel nascono proprio qui. Il lettore deve sapere comunque che il vero problema non è mai quello dei legittimi e comprensibili fraintendimenti di Hegel, che potrebbero facilmente essere chiariti con un pacato dialogo filologico, ma è sempre e soltanto quello dell'antipatia *verso* Hegel, contro la quale non c'è letteralmente nulla da fare perché si tratta sempre di un fenomeno sociale refrattario alla ragione dialogica. In ogni caso, presupponendo che almeno alcuni lettori di questo mio saggio ne siano immuni, proseguiamo nella spiegazione di questo secondo punto decisivo di chiarimento.

Ho già fatto notare che la logica del "concetto" *(Begriff),* che è la sola parte realmente speculativa e non soltanto astratta (l'*essere*) e dialettica (l'*essenza*) della logica di Hegel, non può essere compresa al di fuori della sua "differenza" con l'ontologismo assoluto (un Dio prima della creazione del mondo è infatti semplicemente un Dio che non esiste, cosa su cui avrebbero sicuramente concordato pensatori tanto lontani come Plotino e Feuerbach), da un lato, e con lo storicismo assoluto (che è infatti solo puro positivismo, come rilevò acutamente nel 1941 Herbert Marcuse nella sua critica fulminante a Giovanni Gentile contenuta nel suo capolavoro *Ragione e Rivoluzione),* dall'altro.

Nello stesso modo, non ha senso attribuire a Hegel un concetto pseudoeracliteo di dialettica, del tipo *panta rei*, tutto scorre, tutto si muove e viva il casino generale del movimento assoluto trasformato in divinità dialettica tuttofare. La dialettica in Hegel è sempre subordinata al momento speculativo, anche se è sempre preferita all'assolutizzazione ed alla sacralizzazione dell'intelletto astratto che ha trovato in Kant il suo massimo sacerdote moderno. Vedremo nei prossimi capitoli come il marxismo, che sacralizza ed assolutezza

magicamente la dialettica come puro movimento di tipo pseudoeracliteo opponendola ad una fantomatica "metafisica" definita in termini di logica della permanenza, non ha assolutamente colto la natura profonda del pensiero di Hegel.

C'è un terzo punto, però, che è ancora necessario sottolineare con forza. Hegel aveva a suo tempo connotato l'idealismo di Schelling in termini di "spinozismo kantiano", e cioè di metafisica dell'intelletto. Egli resta fedele al principio spinoziano dell'immanenza, e per questo connota genialmente Spinoza come il *"principio essenziale di ogni filosofare*" (si intende, di filosofare moderno). Ma se vi resta fedele, non può ammettere che gli attributi ed i modi siano semplicemente *nella* sostanza. Devono infatti essere *dedotti* dalla sostanza come sue differenziazioni necessarie. In Spinoza non c'è lo sviluppo dialettico che domina la sua filosofia. Spinoza dice molto bene che ogni determinazione è una negazione, ma ignora la negazione della negazione che permette lo sviluppo dell'essere e del pensiero. Il suo *Assoluto* è dunque un ricettacolo infinito che *contiene* semplicemente le sue determinazioni finite ed ha in questo modo le caratteristiche di una semplice *cosa.* Ma *l'Assoluto* di Hegel, che è soggetto e non sostanza, è un *processo,* un *progresso,* un *divenire.* Esso si manifesta come *Entwicklung,* termine che ho volutamente lasciato in tedesco perché significa contemporaneamente *sviluppo* ed *evoluzione*, termini non identici che hanno però un identico significato, quello di divenire determinato secondo la propria essenza, e non di divenire astratto della contingenza pura. Si tratta di una riformulazione moderna del vecchio principio di Aristotele che vede il possibile come “essente in possibilità" *(dynamei on),* e non semplicemente di contingente puro e possibile astratto *(katà to dynaton).* Ed è ovviamente questa una delle cose che il partito filosofico kantiano non sopporta di Hegel, in quanto per questo partito filosofico la libertà è sempre e solo pura possibilità astratta e libera,

raddoppiamento filosofico (qui so di essere irritante, ma lo sono volutamente) della pura possibilità libera ed astratta dell'imprenditore nel mercato capitalistico “libero". Ciò che Spinoza esplica con un *parallelismo*, Hegel lo fa diventare risultato di una *evoluzione*. L'anima non è solo un'idea parallela ad un corpo, ma è frutto di un'evoluzione della natura. Fra parentesi, è esattamente così che personalmente io interpreto la teoria dell'evoluzione di Darwin: i corpi evolvono fino ad avere un'anima pensante, e non c'è nulla di male a pensare che questo avvenga sulla base di una pura casualità statistica, perché come ha peraltro ben detto Hegel, anche il casuale ed il contingente sono *necessari*. Per Spinoza la finalità è sempre e soltanto una illusione antropomorfica, che nasce attribuendo alla natura un inesistente cervello di progettista. Il termine hegeliano di *Bestimmung*, invece, significa sia *determinazione* che *destinazione*, ed è per questa ragione che come nel caso precedente di *Entwicklung* (sviluppo-evoluzione) è consigliabile lasciarlo in tedesco.

Un quarto ed ultimo problema: Hegel è un filosofo che assomiglia maggiormente a Platone o ad Aristotele? Si risponde in generale meccanicamente: ma non c'è dubbio, a Platone. Platone infatti riconosce alla dialettica la natura .di logica della realtà, esattamente come Hegel (lasciando qui da parte il problema se poi la realtà sia bimondana o monomondana), laddove Aristotele la derubrica a semplice tecnica confutatoria o a logica del solo verosimile. Ebbene, io penso invece che Hegel assomigli più ad Aristotele che a Platone. In primo luogo la logica di Hegel e quella di Aristotele sono entrambe logiche ontologiche, per entrambi le leggi del pensiero sono anche le leggi dell'essere, ed è con una lunga citazione della *Metafisica* di Aristotele che Hegel conclude la sua *Enciclopedia*. Ma ciò che avvicina di più i due grandi pensatori è la loro concezione *dell'universale* come qualcosa che si realizza esclusivamente nel *particolare*. Nel linguaggio di Hegel, il *particolare (das*

Besondere) è l'essenza che si particolarizza determinandosi (cfr. *Enciclopedia,* p. 24). Così come per Aristotele, l'esperienza è il solo punto di partenza veramente sicuro, in quanto il suo ruolo è quello di dare a questo contenuto empirico (all'origine subito solo passivamente) la garanzia della necessità (cioè della connessione logicamente necessaria, non certo della fatalità ultraterrena idolatrica), la forma dell'*a priori* che rappresenta la libertà del pensiero (cfr. *Enciclopedia,* p. 12).

Siamo così paradossalmente tornati al logos *sokratikòs,* ed al fatto che la vera libertà del pensiero non consiste nello sparare arbitrariamente tutte le idiozie che ci vengono alla mente ed alla bocca, ma consiste nella dura disciplina della sottomissione libera e volontaria alla connessione logicamente necessaria. Questo è infatti il *dialogos* socratico, non il chiacchericcio dei *talk show* di oggi, che è l'esatto contrario del *dia-logos,* perché tra un interlocutore e l'altro (*dia*, in greco) non passa il *logos*, che è ragione, ma solo il narcisismo irritante dell'assoluto arbitrio dell'opinione.

Hegel si dimostra così il grande erede della saggezza filosofica dei greci. Egli non rompe affatto con Fichte, ma semplicemente ne corregge certe generose unilateralità soggettivistiche. È stato dimostrato da tempo che il *Reale* di cui parla Hegel, e che per lui si identifica con il *Razionale*, non coincide affatto con tutto ciò che avviene in quanto avviene, che è semplicemente quello che con linguaggio leibniziano potremmo chiamare “principio di ragion sufficiente". Nel linguaggio di Hegel lo stupro di una donna, il rogo di un eretico, lo sterminio dei detenuti ebrei e zingari nei campi di lavoro nazisti, eccetera, non sono fenomeni “reali" nel senso che egli dà a questa parola, ma momenti oscuri dovuti ad una carenza di razionalità che tocca alla filosofia spiegare, e non certo giustificare, legittimare e consacrare. Ed è stato anche dimostrato che egli non era così disperatamente deficiente da pensare veramente che la storia universale dell'uomo fosse

finita con la monarchia prussiana degli Hohenzollern di Berlino (attribuire al grande Hegel le idiozie di Fukuyama è un vero fenomeno di pornografia filosofica), ma pensava semplicemente (ed a mio avviso sbagliava, ma questa è un'altra faccenda) che il costituzionalismo prussiano del suo tempo fosse semplicemente una determinazione storica migliore *(Bestimmung)* del concreto sviluppo storico del suo tempo (*Entwicklung*), migliore comunque delle tre forme storiche da lui ritenute peggiori, e che erano: lo stato feudale austriaco dei "vecchi ceti" di Metternich; la società civile capitalistica e mercantile inglese in cui il mercato aveva sostituito lo Stato come unità etica superiore; ed infine la "furia del dileguare" russoviana e robespierrista del progetto giacobino che per Hegel era condannato a rovesciarsi dialetticamente dalla virtù al terrore, e cioè dal perseguimento dell'astratta virtù politica egualitaria all'applicazione di mezzi "terroristici" per poterla imporre ai recalcitranti.

Potrei continuare sui pittoreschi fraintendimenti di Hegel, ma voglio ancora insistere con il lettore sul fatto che l'antipatia *verso Hegel* è oggi, e lo è da molto tempo, un *fatto sociale* del tutto indipendente dai problemi della sua corretta ricostruzione filologica e filosofica, che ho qui riassunto e riepilogato in soli quattro punti (Hegel fra assolutismo ontologico ed assolutismo storicistico, Hegel teorico speculativo e non semplicemente dialettico, Hegel e il finalismo spinoziano, Hegel ed il particolarismo aristotelico). L'antipatia verso Hegel è assolutamente normale in una società il cui legame sociale non è stabilito sulla base di una razionalità sostanziale, ma sulla base invece della connessione mercantile e della sua consustanziale idolatria del mercato, connessione mercantile che trova nel costituzionalismo liberale di Locke, nella psicologia associazionistica di Hume ed infine nel formalismo destoricizzante di Kant, i suoi tre fondamenti teorici preferiti. Hegel continua ad avere ovviamente i suoi *fans*

filosofici, come lo scrivente. Ma questi *fans,* pur presenti sia pure in posizione minoritaria in nicchie accademiche marginali (come era peraltro il caso anche di Platone ed Aristotele in epoca ellenistica), sono tenuti lontani da qualunque posizione politica in grado di influenzare veramente il quadro delle decisioni strategiche, che vengono prese (o più esattamente, *non* prese) in base ai ciechi automatismi del mercato assolutizzato e divinizzato. Ed è chiaro che se il *Mercato* è l'unico *Assoluto,* la *Ragione* non può certamente esserlo. Qui sta la solida base dell'antipatia verso Hegel, fenomeno sociale e non certo solo teorico, di cui per il momento non si vede ancora il tramonto. Ma chi vivrà vedrà.

Capitolo undicesimo

La dialettica della terza ed ultima forma di idealismo moderno: Marx

Ha scritto alla fine degli anni settanta Michel Foucault, nel contesto di ripetuti commenti positivi sui *"nuovi filosofi"* André Glucksmann e Bernard Henry-Lévy, e sulla loro critica al marxismo come sistema di pensiero complessivamente totalitario: *"Coloro che hanno la speranza di salvarsi con la contrapposizione dell'autentica barba di Marx al naso finto di Stalin perdono il loro tempo"*. Chi scrive è fiero di stare perdendo il suo tempo, ma appunto il discorso non fa qui che incominciare. Bisogna infatti distinguere accuratamente tre problemi diversi, quello dell'interpretazione di Marx, quello del fraintendimento di Marx ed infine quello dell'antipatia verso Marx. Il primo è un problema squisitamente filosofico, il secondo è un problema politico, il terzo è un problema sociologico e generazionale. Anche se il terzo è il meno importante, comincerò da quello, per poi passare al secondo e poi al primo, che è il vero ed unico oggetto di questo capitolo.

Il problema dell'antipatia *verso Marx* deve essere visto come caso particolare e subalterno del più generale problema dell'antipatia verso Hegel, su cui mi sono già soffermato nel capitolo precedente. Ho già fatto notare che l'idealismo di Hegel rappresenta una utopia filosofica basata sulla convinzione che la realtà storica effettuale possa infine ricongiungersi con la realtà speculativa determinata dallo

sviluppo dell'autocoscienza del genere umano, metaforizzato nel travestimento linguistico del cosiddetto *Spirito Assoluto*. Certo, la mia è un'interpretazione e solo un'interpretazione, e non potrebbe essere diversamente per tutti coloro che praticano la filosofia senza il delirio narcisistico di onnipotenza di essere stati i soli, nella Storia, ad avere scoperto la *Vera* e *Definitiva Verità* su di un Filosofo (verità che in quanto tale non è neppure alla portata del filosofo stesso). È però un'interpretazione filologicamente più verosimile di chi interpreta Hegel come un neoplatonico, e cioè come un sostenitore di un'ontologia assoluta, oppure come uno storicista, cioè come un sostenitore della sovranità assoluta del fatto. In ogni caso, l'antipatia verso Marx non ha la stessa natura dell'antipatia verso Hegel, che è primaria e direi anche molto più significativa ed importante, in quanto Hegel è l'unico vero e proprio grande filosofo del passato recente del tutto incompatibile con lo spirito capitalistico (così come a suo tempo lo fu Platone per lo spirito ellenistico di conciliazione con il mondo romano). Si badi bene, per “antipatia verso Marx" non intendo affatto alludere all'avversione politica a Marx. Quest'ultima è un fenomeno spiegabilissimo, legittimo e del tutto fisiologico, e non suscita alcun problema di interpretazione. No, l'antipatia verso Marx è un fenomeno storico e sociale largamente generazionale, diverso e specifico in senso spaziale e temporale, ed è oggi un fenomeno di *rimozione* e di *riconversione* della sciagurata generazione sessantottina europea (e latino-americana) ed anche degli apparati burocratici professionali dell'ultima fase di agonia del comunismo storico novecentesco (1917-1991). Questa generazione senza Dio e senza onore deve sublimare nell'antipatia verso Marx (che non aveva mai veramente studiato e di cui non si era mai veramente occupata a fondo) la propria riconciliazione con il capitalismo globalizzato a guida imperiale americana. In quanto tale, l'antipatia verso Marx non

è aggredirle con gli strumenti dialogici e razionali del *logos sokratikòs,* in quanto è un fenomeno psicoanalitico, più esattamente di psicologia sociale generazionale.

Se si parla invece del *fraintendimento* di Marx, ci si muove su di un altro terreno, immensamente più trasparente e di facile interpretazione. In alcuni casi, si tratterà del fisiologico prezzo da pagare per i tentativi di interpretazione di un pensiero che l'autore stesso (come è il caso per Marx) non ha mai sistematizzato e coerentizzato, ed allora, per così dire, chi non risica non rosica, per cui trovo assolutamente legittimo che un lettore critico ed informato mi accusi di aver "frainteso" Marx esponendolo in modo così poco convenzionale. In altri casi, il cosiddetto "fraintendimento" è in realtà un adattamento obbligato per trasformare un pensiero originalmente aporético, e quindi contraddittorio (nel senso della logica formale basata sul principio di noncontraddizione), in un pensiero dogmatico, e quindi adatto a funzionare come ideologia di legittimazione e di riferimento iden-titario per appartenenze sociali, politiche e sindacali. Nel caso del marxismo, vedremo che la sua interpretazione in chiave atea e materialistica (capitolo dodicesimo), ed ancor più in chiave deterministica e teleologica (capitolo tredicesimo), è stata la precondizione necessaria per il suo successo. Nessuna scienza eIo nessuna religione potrebbero mai essere fondate su di una base verosimile, incerta ed aporética. Ve lo immaginate un cristianesimo fondato sulla seguente base: "È indubbio che Gesù sia stato un incomparabile maestro di giustizia e di pace, ma è incerto se sia veramente risorto, ed anzi alla luce della scienza moderna è francamente poco verosimile!"? Ed ancora: "Il grande Maometto non ha fatto altro che esporre la visione del mondo dei beduini arabi del suo tempo". E via farneticando. I fraintendimenti eventuali sono dunque di due tipi: fraintendimenti ermeneutici, come quello che esporrò fra poco e di cui posso essere poi accusato, e fraintendimenti sistemici, che sono la precondizione per

l'accoglimento dogmatico, e quindi ideologicamente performativo, di un pensiero che il destinatario sociale ideale (e reale) non sopporterebbe mai che fosse esposto in modo aporético, e quindi dubbioso ed incerto.

Passiamo ora all'interpretazione di Marx. In più di un secolo ce ne sono state un centinaio, e credo che non ci sia nulla di strano se ne aggiungerò qui una centounesima. Come ha detto Rousseau, meglio un paradosso che un pregiudizio. E paradossale la mia interpretazione è davvero, ma questo non mi impedirà certamente di formularla. Come sempre avviene nel libero dibattito filosofico, il lettore giudicherà. Se sarà d'accordo, tanto di guadagnato. Se non sarà d'accordo, come è più probabile, ne sarà comunque stimolato ad elaborare una sua personale visione, e sarà un bene per tutti. La pratica filosofica è infatti una delle pochissime pratiche umane (e forse addirittura l'unica) in cui può capitare che quello che perde in realtà vince, perché volendo accertare la verità (o meglio, la sua migliore approssimazione possibile), può ammettere con gioia che la soluzione del suo interlocutore è ancora migliore della sua. Un'altra delle caratteristiche, non mi stancherò mai di dirlo, del *logos sokratikòs*.

In primo luogo, la filosofia ispiratrice di Marx (parlo qui di filosofia ispiratrice, non di epistemologia della sua teoria dei modi di produzione, che è una sorta di strutturalismo dialettico, come vedremo nel prossimo capitolo) non è certo un materialismo, ma un universalismo, e più esattamente un idealismo universalistico dell'emancipazione umana. Ed è un universalismo, per il semplice fatto che la categoria di "alienazione", che è appunto la categoria dialettica (e cioè negativa, non ancora speculativa) principale nella filosofia di Marx, è una categoria idealistica per sua stessa essenza, in quanto la Materia per sua propria natura non si può "alienare", ma soltanto evolvere da uno stato iniziale indifferenziato a stati evolutivi ulteriori sempre più determinati.

Ma questa è evoluzione *(Entwicklung),* non certo alienazione *(Entfremdung).* Laddove c'è alienazione, là c'è necessariamente idealismo. In Fichte l'alienazione è di fatto concentrata nel *Non-Io,* che è però pur sempre produzione inconscia dell'*Io*, e non dato esterno primario, come finisce di fatto con l'essere nell'impostazione di Kant, definito in generale criticista, laddove a mio avviso egli è piuttosto un "materialista dogmatico", in quanto presuppone dogmaticamente senza dedurla l'esistenza *a priori* di un dato materiale esterno (il *noumeno* o *cosa in sé,* non importa se fluidificata in un secondo momento in *Grenzbegriff,* concetto limite). In Hegel l'alienazione è maggiormente dialettizzata, e diventa così esteriorizzazione dello spirito che, pur uscendo fuori di sé, resta comunque interno ad un processo che dalla vera e propria esteriorizzazione *(Entausserung)* porterà poi al superamento-conservazione *(Aufhebung).* In Marx, terzo ed ultimo dei grandi idealisti (fra cui - mi spiace per i suoi *fans* - non annovero Schelling, che resta a mio avviso un kantiano spinozista, secondo la geniale connotazione di Hegel) l'alienazione diventa teoria del lavoro alienato, in un senso che chiarirò più avanti.

L'analisi del concetto di alienazione *(Entfremdung)* permette di capire in modo insuperabile la genesi storica e sociale delle categorie, e per questo utilizzerò le mie competenze di ellenista. In greco moderno “alienazione" si dice *allotriosi,* termine artificialmente coniato dal verbo *allotriono,* ma si tratta di un termine inesistente in greco antico che Platone, Aristotele ed Epicuro non avrebbero mai capito e non avrebbero mai potuto usare. Il suo lontano equivalente funzionale potrebbe essere *aporroia,* termine con cui i neoplatonici antichi connotavano il processo di emanazione continua dall'Uno ai Molti. Ma il termine *aporroia* implica, sia pure all'interno di una sostanziale unità ontologica, e quindi panteistica, del mondo, una dialettica discendente ed ascendente, e quindi bimondana. E questo non è un caso,

perché se è vero che la nozione di storia come concetto trascendentale riflessivo che esprime l'unità del genere umano nasce solo nel settecento (Koselleck), ne deriva che Platone, Aristotele, Epicuro e Plotino non avrebbero mai potuto usarla, e là dove non c'è il concetto non c'è neppure la parola. I greci moderni, dunque, hanno dovuto reinventare un termine filosofico passando attraverso la mediazione concettuale della lingua tedesca per il semplice fatto, assolutamente ignoto ai kantiani ma pur sempre alla portata dell'intelletto filosoficamente educato, che le categorie filosofiche più astratte hanno *sempre* una determinata genesi storica e sociale, e senza comprendere questa genesi la storia della filosofia diventa allora, secondo la definizione geniale che ne ha dato Hegel, una semplice dossografia alla Diogene Laerzio, e cioè una noiosissima filastrocca di opinioni casuali.

Il fatto è che il termine *alienazione*, o meglio il suo uso filosofico, *presuppone* un precedente fatto storico, e cioè che la *totalità* dei rapporti sociali possa essere intuita come "alienata". Ed alienata significa allora "allontanata". Ed allontanata da che cosa? Ma è chiaro. Allontanata non tanto da un'origine nel frattempo decaduta e perduta e che si tratta allora di "recuperare" con un ritorno alla primitività (tendo ad escludere che Marx avesse una concezione tanto religiosa dell'alienazione, dal momento che il Ritorno all'Origine nel frattempo Corrotta è il codice di *ogni* religione), quanto allontanata da un'*Idea* di *Genere Umano* realmente razionale.

Vi sono molti ottimi e dettagliati studi sul concetto di alienazione e sui differenti significati del suo uso in Hegel, Feuerbach, Marx, eccetera. Ad essi rimando il lettore. Ma non vorrei che gli alberi ci facessero perdere di vista l'unità della foresta. E l'unità della foresta sta in ciò, che al di là dell'elencazione dei diversi significati ed usi del termine di alienazione *(Entausserung, Entfremdung),* questo termine può *soltanto* essere usato in un contesto filosofico idealistico. Non

esiste un'alienazione materiale, a meno che si intenda con questo termine indicare lo sfruttamento classista del lavoro umano, che è però un dato "materiale" che rende necessaria una interpretazione "ideale", e cioè l'idealismo.

Chi è il soggetto dell'idealismo emancipativo di Marx? Da un punto di vista filosofico non è la classe operaia, salariata è proletaria, che ne è peraltro la determinazione empirica (*Bestimmung*) dello sviluppo dialettico del capitalismo *(Entwicklung),* ma è l'ente naturale generico umano *(Gattungswesen),* che può essere definito alienato solo nella misura in cui preventivamente si accetti la tesi per cui la trasformazione della natura inorganica fa parte appunto della sua essenza. Scrive Marx: *"La* trasformazione *della natura inorganica è la riprova che l'uomo è un essere appartenente ad una* specie *[...]. Il lavoro estraniato strappando all'uomo l'oggetto della sua produzione, gli strappa* la sua vita di essere appartenente ad una specie [...] *e muta il suo primato rispetto agli altri animali nello svantaggio consistente nel fatto che il suo corpo organico, la natura, gli viene sottratta"* (cfr. *Manoscritti economico-filosofici del 1844).*

La socialità dell'uomo, che viene appunto alienata da questo processo di espropriazione, viene così delegata alle merci ed allo scambio sul mercato. Il rapporto sociale fra le persone si presenta per così dire rovesciato, come rapporto sociale fra le cose e non più fra esseri umani (reificazione, *Verdinglichung).* La merce assume così il ruolo del feticcio (feticcio delle merci, *Warenfetizismus),* in quanto appare dotata di valore autonomo ed originario, rimanendo così occulti i rapporti sociali umani che tale valore hanno prodotto (cfr. *Il Capitale,* I, *La merce,* 4), il che comporta un programma pratico di rovesciamento "dialettico" di questa situazione storica. In uno schema dialettico hegeliano, il *momento astratto* è quello della logica riproduttiva dell'alienazione, il *momento dialettico* è quello della lotta contro l'alienazione, ed

infine il *momento speculativo* è quello del superamento dell'alienazione, in cui c'è però anche una parziale conservazione *(Aufhebung)* dei valori umani e culturali prodotti durante le epoche storiche “alienate". Il comunismo come cancellazione del passato e mondo prometeico *dell'Uomo nuovo* (utopia burocratica che molti generosi confusionari hanno creduto conforme alla filosofia originale di Marx) presuppone non certo l'inveramento della dialettica “idealista" di Marx, quanto la sua negazione in nome di una nozione puramente astratta di soggettività. Si tratta, filosoficamente parlando, di un russovianesimo utopico-regressivo, o, se si vuole (il lettore kantiano mi perdoni), di un kantismo di estrema sinistra privo di dialettica.

Legioni di confusionari, partendo da una frasetta distratta presente in Marx (ma ci ritornerò sopra nel prossimo capitolo), hanno ripetuto per più di un secolo che Marx ha “raddrizzato" la dialettica di Hegel, che stava sulla testa, rimettendola sui piedi. Questa immagine da circo non è a mio avviso che fonte di pittoreschi fraintendimenti. Hegel non pensava affatto che la storia camminasse sulle “idee", intese come opinioni ideologiche, ma chiamava *Idea* l'insieme complessivo di tutti i rapporti umani. Non c'era dunque assolutamente niente da “rimettere sui piedi", al di fuori ovviamente dell'imbecillità umana, che resta la sola *Cosa in Sé* realmente esistente *(Dummheit als Ding an Sich).*

La vera differenza fra la dialettica di Hegel e quella di Marx non sta in questa piroetta di pagliacci, ma nel fatto che la dialettica di Hegel, come la civetta, uccello sacro a Minerva, si alzava solo al crepuscolo, e quindi era una semplice dialettica del *bilancio storico del passato,* mentre la dialettica di Marx, che ambiva alla “dimostrazione" scientifica del passaggio dell'umanità al comunismo (pensato idealisticamente al cento per cento come società umana fondata sul lavoro collettivo e sociale non alienato), era una dialettica della *prefigurazione*

utopica del futuro. Utopica era peraltro anche la filosofia di Hegel, per il semplice fatto che *tutto* l'idealismo è sempre in qualche misura utopico (non parlo dello storicismo assoluto impropriamente considerato "idealismo" del camerata Giovanni, del compagno Palmiro e di don Benedetto, che è in realtà una forma di positivismo giustificazionistico). Ma si trattava di un utopismo che si inibiva volutamente la prefigurazione. Anche Marx, peraltro, è a volte segretamente attratto da questa sobria forma di idealismo, quando dice, sia pure un po' distrattamente, che *"non si possono scrivere ricette per le osterie del futuro",* cadendo peraltro anche lui in quest'umano errore.

Qual è allora la natura della dialettica di Marx? Non mi sembra poi così difficile disegnarne i tratti. Essa *non* poteva prima di tutto essere una riproposizione (come dice Lucio Colletti sulla base di Trendelenburg) della dialettica platonica e neoplatonica. Questa dialettica bimondana, in ragione proprio della sua natura bimondana e quindi duplice, era una dialettica della ascensione *(logos synagoghikòs)* ed una dialettica della divisione *(logos diairetikos).* Marx non può separare ascensione e divisione, dialettica ascendente e dialettica discendente, per il semplice fatto che il suo non è un codice neoplatonico *(Uno = Bene = Dio),* ma è un codice storico i cui tre momenti sono quello intellettivo, dialettico e speculativo, e sono tutti e tre momenti della storia umana intesa universalisticamente come concetto trascendentale riflessivo. *L'aporroia* dei neoplatonici (emanazione ed allontanamento dall'Uno-Bene-Dio) diventa *allotriosi* dell'umanità (alienazione del lavoro umano intesto come alienazione proprio di ciò che l'uomo ha come suo elemento ontologico differenziato dagli animali). Si tratta allora di una dialettica al cento per cento idealistica, e quindi niente affatto materialistica, ma distinta da quella di Platone, di Plotino, di Fichte ed infine di Hegel.

La dialettica di Marx presenta anche sani elementi

aristotelici. Egli utilizza infatti molto spesso la dialettica intesa come arte confutatoria che parte dalle contraddizioni logiche presenti nelle tesi avversarie, per evidenziarne l'infondatezza. La confutazione dialettica maggiormente presente in Marx è quella che consiste nel mostrare come la produzione capitalistica che i suoi sostenitori presentano come “naturale" e conforme alla vera natura dell'uomo (Locke, Hume, Smith, eccetera) in realtà “naturale" non sia per nulla, ma derivi da episodi storici estremamente casuali e contingenti presenti nella sola storia non solo dell'occidente, ma anche di una zona estremamente limitata dell'occidente.

Nello stesso tempo, Marx riconosce il carattere parzialmente “provvidenziale" (c'è qui un'evidente eredità dello stoicismo antico mediato dal messianesimo ebraico-cristiano posteriore) di questa negatività capitalistica, la cui “negazione della negazione" è appunto il suo comunismo.

Ma c'è molto altro ancora di Aristotele. In primo luogo, il fatto che in Marx il comunismo si determina sempre e solo nel particolare *(das Besondere),* ed è infatti definito nei *Grundrisse* in termini di *“libera individualità",* il momento speculativo finale della dialettica della dipendenza personale *(momento intellettivo*) e dell'indipendenza personale *(momento dialettico).*

Chi crede che per Marx il comunismo fosse pensato in termini di tribalismo collettivistico in cui l'individuo, pensato come peccaminosa astrazione anarcoide piccoloborghese, si annulla nel caldo abbraccio proletario, può andare utilmente a vendere gelati o caldarroste, ma non pensi di essere "marxista".

In secondo luogo, Marx applica continuamente la logica della verosimiglianza aristotelica, e non certo quella ascendente-discendente neoplatonica, quando analizza la categoria della possibilità nel senso della *dynamei-on,* e cioè nel senso della possibilità ontologica dell'emancipazione presente nella natura umana così come la storia l'ha prodotta, ed in

questo modo si tiene lontano dalle due metafisiche opposte e convergenti dell'ottimiso assoluto e del pessimismo assoluto, metafisiche le cui squadre giocheranno sempre nella divisione calcistica per dilettanti.

Detto questo, non nascondiamoci dietro un dito (razionalistico). L'antipatia verso Marx è oggi un fatto generazionale e sociale. Nessun pacato argomento potrà scalfirla. Bisogna che "passi la nottata", direbbe Eduardo de Filippo. Oggi parlare di Marx significa scommettere sul futuro.

Capitolo dodicesimo

L'impossibile matrimonio fra dialettica e materialismo

Nel precedente capitolo ho sostenuto che la filosofia ispiratrice di Marx non era per nulla un introvabile “materialismo", ma era al cento per cento un vero e proprio “idealismo", e più esattamente la terza ed ultima forma dell'idealismo tedesco dopo quelle di Fichte e Hegel (Schelling invece è da me considerato uno “spinozista kantiano", per usare i termini impiegati dallo stesso Hegel). So di andare contro corrente, ma so anche che è meglio proporre paradossi che enunciare pregiudizi (il lettore noterà che è la terza volta che lo ripeto). Bisogna ora affrontare il problema iniziando da una possibile obiezione fondamentale.

L'obiettore infatti potrebbe dire così: “Caro signore, c'è un argomento inconfutabile per confermare il materialismo di Marx. E non si tratta tanto della sua critica all'idealismo di Hegel e della sua adesione giovanile alla filosofia materialistica di Feuerbach, quanto del fatto che Marx stesso si proclamava e si autodefiniva materialista, e bisogna presupporre che sapesse esattamente quello che diceva. Ora, non vorrà per caso essere così presuntuoso da saperne di più su Marx di quanto Marx riteneva di sapere su se stesso? Il commento filosofico, per essere convincente, deve partire dalla filologia dei testi, e la filologia ci dice che Marx visse tutta la sua vita sapendo perfettamente e dichiarando pubblicamente di essere un materialista consapevole, compiuto e rigoroso".

Ottima obiezione. Partiamo allora da essa. Non starò qui a

ricordare che il modo in cui un pensatore si autointerpreta non è la prova provata infallibile ed inconfutabile della verità del suo pensiero, ma solo della veridicità soggettiva del suo legittimo modo di autopercepirsi nella congiuntura storica in cui vive, congiuntura che detta quasi sempre in modo imperioso la terminologia identitaria di appartenenza del pensatore stesso. E allora risulta chiaro che nella specifica congiuntura storica (il decennio 1835-45) e geografica (Germania) un pensatore era costretto dalla dittatura terminologica vigente ad autodefinirsi in termini di idealismo (hegeliano) o di materialismo (feuerbachiano).

Ma la cosa merita un'indagine può seria. La dividerò allora in due parti. In un primo momento farò alcune osservazioni storiche e teoriche generali sulla nozione di *Materia* e sulla storia del cosiddetto materialismo. In un secondo momento sosterrò invece una tesi mia personale, e cioè che il termine *Materia* nel lessico filosofico di Marx è sempre e solo una metafora per connotare due "*ismi*" diversi, l'ateismo prima e lo strutturalismo poi.

Iniziamo dal primo punto. Il termine "materialismo", già anticipato da Bayle, compare *per la prima volta* in Leibniz in contrapposizione ad "idealismo", nel contesto specifico della polemica filosofica che Leibniz conduce contro la filosofia di Spinoza, giudicata "materialista" perché "atea", e di fatto solo per questo. Siamo ai primi del Settecento. Le storie del materialismo in genere retrodatano però il cosiddetto "atteggiamento materialistico" ai presocratici, a Democrito, a Epicuro, a Lucrezio, eccetera, vedendo in costoro i nobili precursori della "concezione scientifica del mondo" in lotta contro la religione e la superstizione. Questa retrodatazione è un episodio tragicomico della mancanza di senso storico del positivismo prima e del marxismo ufficiale poi. Ho in casa molti libri in molte lingue costruiti su questa apologia del materialismo antico identificato come l'alba dell'ateismo

scientifico moderno. Si tratta a mio avviso, ovviamente, di fraintendimenti radicali dello spirito filosofico dei greci. Ho ricordato nel primo capitolo Diodoto, che interpretava correttamente il pensiero di Eraclito come un pensiero politico che usava metafore naturalistiche, ma non era per nulla un "materialista" in senso moderno. Epicuro è generalmente interpretato come un "materialista a 18 carati", ma c'è per esempio una magistrale lettura di Walter Otto che ne propone una interpretazione del tutto alternativa. In ogni caso, per tutti gli antichi il problema della materia si identificava con quello che oggi chiamiamo il problema dello "spazio", ed in questo caso erano *tutti* materialisti, Pitagora, Democrito, Platone, Aristotele, Epicuro, eccetera, in quanto davano risposte differenziate allo stesso problema. Per Pitagora esisteva uno spazio geometrico, divisibile all'infinito, ed i paradossi di Zenone sul movimento sono per l'appunto rivolti a demolire la coerenza logica della aritmo-geometria di Pitagora, separando così aritmetica e geometria, separazione che diventava così la metafora spaziale della separazione ideale fra mondo intelleggibile e mondo sensibile. Leucippo e Democrito definiscono lo spazio come il vuoto che circonda gli atomi, posizione che come è noto sarà ripresa da Epicuro e dagli stoici, che sono su questo punto "epicurei" al cento per cento. Cosa che non mi stupisce per niente, perché il loro spazio infinito ed immateriale che circonda il cosmo era *anche* la metafora dell'illimitatezza ideale della cosmopoli ellenistica, contrapposta al limite (*peras*) della comunità politica precedente. Platone nel *Timeo* intende lo spazio come materia informe *(chora),* luogo primordiale in cui si uniscono, materia e forme ideali. Lo spazio vuoto si identifica allora con la materia informe (il che farebbe di Platone, nel lessico di oggi, un "materialista" al cento per cento). Aristotele definisce lo spazio (che per lui è un luogo, *topos)* come il limite dei corpi, e per questa ragione respinge il concetto di vuoto. Se allora

esaminiamo meglio le concezioni del "mondo materiale" dei filosofi antichi, vedremo che essi non si dividevano per nulla in materialisti ed idealisti, ma si dividevano secondo due distinti parametri, quello della esistenza o meno del vuoto e quello della esistenza o meno di una mente ordinatrice delle cose. C'erano allora non i materialisti e gli idealisti ma, se mi si permette un po' di innocuo umorismo, i “vuotisti" ed i “pienisti", da un lato, ed i “causalisti" ed i “casualisti" dall'altro.

Leibniz è in grado di distinguere i due gruppi dei materialisti e degli idealisti perché vive in un'epoca caratterizzata dalla fisica di Newton e dalla connessa esigenza di interpretare lo spazio ed il tempo newtoniani o come “cose materiali" realmente esistenti, o come semplici rapporti di contemporaneità o di contiguità. Ma il Settecento è anche il primo secolo in cui è relativamente “legale" (anche se ancora un po' pericoloso) esprimere apertamente opinioni atee (Diderot, Lamettrie, D'Holbach, eccetera), ed allora il materialismo diventa la copertura “scientifica" obbligata dell'ateismo, con tutte le conseguenze del caso.

Personalmente aderisco addirittura all'ipotesi avanzata dalla filosofa greca Maria Antonopoulou, ipotesi certamente indimostrabile, ma che considero verosimile, e verosimile proprio perché paradossale (in genere il non-paradossale è poco interessante). Secondo la Antonopoulou il concetto filosofico di *Materia* viene unificato teoricamente nel Settecento non a caso, ma come riflesso metaforico astrattizzato di uno spazio che doveva diventare lo spazio unificato dello scorrimento della merce capitalistica, un libero scorrimento in tutte le direzioni incompatibile con i due spazi precedenti, l'alto della trascendenza ed il basso della immanenza. Se si trattasse solo di questa operazione di “unificazione" si potrebbe anche concludere che essa è stata largamente casuale. Ma il Settecento vede anche altre due unificazioni ideali che si accompagnano all'unificazione dello

Spazio-Materia, l'unificazione simbolica del *Tempo* nella storia intesa come concetto trascendentale riflessivo che possa fare da supporto ad una filosofia universalistica della storia, che infatti nasce negli stessi decenni tardosettecenteschi della nascita delle filosofie esplicitamente materialistiche, e l'unificazione di tutte le attività trasformative della materia "naturale" nel concetto di *Lavoro,* che come lavoro astratto, quantificabile e commisurabile, farà da base al concetto di *valore-lavoro* della nuova economia politica inglese. Del resto, l'unificazione simbolica di questi tre parametri *(Spazio-Materia, Tempo-Storia, Lavoro-Economia*) era stata preceduta da due sintomatiche critiche antimetafisiche, la critica di Locke alla categoria di *sostanza,* con cui si criticava metaforicamente l'idea che ci fosse un substrato "comunitario" ineliminabile sotto la rete dei rapporti mercantili capitalistici, e la critica di Hume alla categoria di *causalità*, con cui si criticava metaforicamente l'idea che la convivenza umana fosse "causata" da un contratto sociale di tipo politico, laddove questa convivenza viene ora pensata come il frutto automatico e spontaneo della "mano invisibile" del mercato. In definitiva, solo chi ritiene che le categorie filosofiche *non* debbano essere dedotte in modo storico e sociale può considerare un fatto "neutrale" le due critiche (alla *Sostanza* ed alla *Causalità)* e le tre unificazioni simboliche e metaforiche (*Spazio-Materia*, *Tempo-Storia* e *Lavoro-Economia).* Altro che lotta millenaria fra i due soldatini del *Materialismo* e *dell'idealismo* che agitano le due bandierine della *Scienza e* del *Progresso* contro la *Religione* e la *Superstizione*!

Se poi passiamo a personaggi come Spinoza, Fichte ed Hegel, vediamo che il loro "idealismo" è molto spesso pericolosamente “materialistico". Spinoza nega quello che oggi viene definito dai nuovi creazionisti il “disegno intelligente" da parte di una divinità intesa antropomorficamente. Fichte viene sbattuto fuori dall'università di Jena per “ateismo", e questo

proprio per la natura immanentistica e storica del suo sistema idealistico. Hegel è considerato l'estensore di un sistema filosofico fondato sull'immanenza rigorosamente monomondana, ed in quanto al Dio prima della creazione del mondo si ha una sua sintomatica riduzione alla pura logica astratta di essenze non ancora determinate, e quindi a rigore del tutto inesistenti. Per chiudere su questo primo punto, ogni onesta ricostruzione della storia del cosiddetto “materialismo" non può che giungere alla conclusione che il concetto unificato di *Materia* in senso moderno è una costruzione molto tarda, e non è affatto una sorta di astrazione perenne che ci giunge dagli antichi greci o addirittura da prima ancora.

Passando ora alla seconda questione, è innegabile che Marx si è dichiarato materialista. Questo è certamente un argomento rilevante, ma non conclusivo, a meno che si concordi sul fatto che la storia della filosofia occidentale può essere ricostruita appiccicando l'una dopo l'altra le dichiarazioni che i filosofi fanno su se stessi. Se non accettiamo questo principio tautologico-narcisistico, allora le cose cambiano, e possiamo fare l'ipotesi ragionevole che il “materialismo" di Marx fosse una formulazione metaforica di due altri “*ismi*" sistematici, l'*ateismo* e lo *strutturalismo*. Marx infatti non era uno scienziato come lo sono gli astronomi, i fisici, i eliimici ed i biologi, eccetera. Se lo fosse stato, allora il problema sarebbe risolto da sé, perché ogni scienziato lavora sulla “materia" così come quest'ultima è definita non certo da filosofi incompetenti, ma dagli specialisti di ogni specifica disciplina.

Il modo però con cui ogni corporazione di specialisti definisce l'oggetto ed il metodo specifici della propria disciplina non può e non deve essere l'oggetto di una trattazione come la mia, in base a quel principio filosofico fondamentale che è il principio del pudore. Il principio del pudore, infatti, mi impedisce di concionare con supponente incoscienza sul!

'oggetto e sul metodo di discipline che non ho mai studiato, che ho finito di studiare subito dopo l'esame liceale di maturità, per cui da quel momento mi sono sentito molto meglio. Sarei contento che un analogo principio del pudore venisse anche praticato dagli "scienziati" quando parlano di filosofia, ma questo è impossibile, perché l'idea che la filosofia sia un libero campo di idiozie a ruota libera di cui tutti sono capaci una volta bevuto un bicchierino di troppo è talmente forte, da rendere sempre possibile l'invasione di campo da parte di positivisti semianalfabeti che si nascondono dietro le loro lauree in scienze naturali. Se allora partiamo dal fatto che Marx non era uno "scienziato" specialista, ed allora della "materia" non poteva che parlare in modo metaforico, il problema diventa quello di capire quello che intendeva esattamente quando ne parlava. A mio avviso intendeva fondamentalmente due cose: l'inesistenza di Dio, o *ateismo,* e l'esistenza di una struttura sociale, o *strutturalismo.* Esaminiamo i due significati separatamente.

Per quanto riguarda *l'ateismo*, non c'è alcun dubbio che Marx fosse ateo, si pensasse come tale e si dichiarasse tale. Ma ateismo significa *a-teismo,* con l'alfa privativo, e non è allora un concetto originario, ma è un concetto derivato e secondario, che connota un rifiuto delle pretese ontologiche conoscitive e delle pretese morali normative del *teismo*, e cioè della concezione personalistica della religione. In un quadro culturale confuciano, oppure in un quadro culturale buddista e induista, il termine “ateo" non avrebbe quasi significato, o almeno non l'avrebbe nel senso occidentale cristiano della parola. Marx però era un tedesco dell'Ottocento, ed il suo ateismo derivava da quello illuministico settecentesco, particolarmente francese, mediato dall'ateismo umanistico di Feuerbach, che a sua volta era solo a mio avviso una radicalizzazione di una posizione teorica già potenzialmente presente nel pensiero di Hegel. E ho detto radicalizzazione,

non rovesciamento o ribaltamento. Questo ateismo nega il cosiddetto “disegno intelligente nella creazione del mondo", ed è quindi predisposto ad accettare entusiasticamente teorie scientifiche come quella dell'evoluzionismo di Darwin in tutte le sue varianti, che tocca poi alla scienza specialistica particolare discutere, e non certo all'ontologia generale.

Questo ateismo nega dunque con forza che ci possa essere una sorta di Ingegnere Stellare Progettista del cosmo naturale, unito nella stessa persona ad un Giudice Cosmico Universale che premi i buoni e punisca i cattivi dopo la loro morte. Se questo è “materialismo", allora indubbiamente Marx lo era. Ma appunto questo era solo “ateismo", e l'ateismo come posizione puramente negativa (rifiuto nella credenza in un ingegnere stellare progettista, in un giudice cosmico universale e in una sopravvivenza individuale delle anime incorporee, senza o con una successiva resurrezione dei corpi, eccetera) è compatibile con ogni tipo di filosofia, dall' empirismo al positivismo, dall'idealismo al nichilismo di vario tipo. Spinoza, Hegel, Marx, Nietzsche e Heidegger non credevano tutti e cinque nel Dio cristiano (o in quello ebraico e musulmano), erano quindi tecnicamente "atei", eppure questa povera connotazione puramente negativa non ci dice ancora assolutamente nulla sulle loro specifiche filosofie, e tanto meno sulla natura di un loro eventuale "materialismo".

Per quanto riguarda lo *strutturalismo*, Marx ad un certo punto abbandona la riflessione filosofica, convinto di averci ormai tratto tutto quello che se ne poteva trarre, e lo fa prima dei trent'anni (1818-1848), in modo a mio avviso molto incauto, perché trent'anni sono in generale l'età in cui si *incomincia a filosofare*. L'abbandono della filosofia coincide nella vita di Marx con la scoperta dell'economia politica inglese, al cui oggetto egli applica la critica idealistica dell'alienazione del lavoro umano. Da questo "matrimonio" (oggetto dell'economia politica inglese, e cioè valore di scambio delle merci e sue

avventure nel mercato, e metodo idealistico tedesco, e cioè critica della alienazione) nasce quel prodotto nuovo, inedito ed inimitabile che è la *critica dell'economia politica.* Critica globale e radicale dell'intera economia politica, e non certo "economia politica di sinistra", dal punto di vista dei salari contro i profitti, come da più di un secolo opina il ricardismo che si crede marxismo, raddoppiamento filosofico dell'oca che si crede un'aquila. L'oca, peraltro, è un animale rispettabilissimo, così come lo è la difesa sindacale del potere d'acquisto dei salari, ma non può volare come un'aquila, e quindi non può ritenere di poter fare una rivoluzione globale complessiva.

L'abbandono della filosofia da parte di Marx fu certo un errore positivistico, ma fu anche il prezzo da pagare per l'elaborazione della sua teoria del modo di produzione capitalistico. Una volta portata a termine la “modellistica" di questo concetto (il *modo di produzione,* appunto), quella che era per Hegel la totalità espressiva dell'Idea diventò la totalità espressiva del modo di produzione capitalistico, che per Marx è una sorta di *Concetto dei Concetti.*

Il *concetto dei concetti* è allora una struttura, e le tre determinazioni dialettiche che vengono necessariamente “dedotte" da questo concetto dei concetti sono concetti interconnessi dipendenti, e cioè forze produttive (più esattamente, *sviluppo contraddittorio delle forze produttive sociali),* rapporti di produzione (più esattamente, *rapporti di produzione sociali caratterizzati da un bipolarismo di classi fondamentali*) ed infine ideologia (più esattamente *sistemi ideologici di legittimazione eIo di contestazione*, *esprimenti in varia misura forme di falsa coscienza necessaria degli agenti storici).*

Questo concetto dei concetti (il *modo di produzione),* che produce tre concetti dialettici subordinati *(forze produttive*, *rapporti di produzione*, *ideologia),* dà luogo ad una particolare forma di *strutturalismo dialettico*, che viene incautamente ed

impropriamente metaforizzato con il termine assolutamente fuorviante di *Materia.*

L'accoglimento di questa modellistica sociale, infatti, è del tutto indipendente dalla credenza o meno in un Dio personale ebraico, cristiano o musulmano, così come lo sono gli accoglimenti di teorie di tipo sociologico, psicologico, giuridico, fisico, chimico o biologico. Anche se per ipotesi il nostro mondo derivasse da un disegno divino intelligente, o invece derivasse da una casuale aggregazione di atomi che hanno avuto miliardi di anni di tempo per combinarsi e dare luogo alle varie forme di mondo minerale, vegetale, animale ed umano, eccetera, non cambierebbe assolutamente nulla per quanto riguarda lo statuto scientifico della proposta di Marx basata su di un solo concetto dei concetti (il *modo di produzione)* e sui tre concetti articolati dialetticamente in reciproca correlazione essenziale *(forze produttive, rapporti di produzione* ed *ideologia).* E questo, appunto, è *strutturalismo, non* materialismo. Un'interpretazione dell'evoluzione sociale non è in nessun modo un'interpretazione della materia. Chi lo pensa si è sbagliato di facoltà, deve essere accompagnato fuori dalla facoltà di storia e di sociologia e gli si deve indicare la fila per iscriversi alla facoltà di chimica.

Nello stesso tempo, è evidente che questo che per me è dal punto di vista puramente teorico un *equivoco* (e cioè pensare che l'ateismo e lo strutturalismo potessero essere connotati come "materialismo") non lo è quando per più di un secolo milioni di persone vi aderiscono. E questa adesione di massa ad un equivoco teorico non è allora un equivoco teorico, e non può e non deve essere spiegata con il *logos sokratikòs* puro e semplice.

Posso allora chiudere questo capitolo con una ipotesi: nel momento in cui la teoria di Marx diventa "marxismo", e cioè una gigantesca ideologia di legittimazione e di orientamento di movimenti sociali di massa che a poco a poco investono il

mondo intero (cosa fino ad allora non avvenuta per nessuna religione storica precedente), questo idealismo universalistico dell'emancipazione diventa *necessariamente* una *nuova religione.*

E le religioni hanno bisogno di un unico fondamento monoteistico non aporetico. Questo fondamento allora non è più *Dio,* e neppure l'idea, ma diventa la *Materia,* principio spaziale che si temporalizza nella Storia e si determina nel Lavoro. Il modo in cui questa nuova religione atea trinitaria *(Materia, Storia, Lavoro)* formerà il suo clero sarà l'oggetto del prossimo capitolo.

Capitolo tredicesimo

L'illusoria teologia dialettica unificata di natura e società: la tragicomica storia del materialismo dialettico

Karl Marx non fu in nessun modo il fondatore del successivo "marxismo", inteso come dottrina sistematizzata e coerentizzata, a partire dalla quale si potesse sviluppare un canone ortodosso, i cui allontanamenti potessero formare posizioni "eretiche" o "revisioniste". Il termine "marxismo ortodosso" non ha dunque alcun senso, esattamente come logaritmo giallo o geometria portoghese, a meno che si intenda, come storicamente si è inteso, quella particolare formazione ideologica filosoficamente positivistica, economicamente crollistica e sociologicamente operaia, eccetera, che fu elaborata congiuntamente dall'enciclopedico Engels e dal pedante Kautsky nel ventennio 1875-1895, e che ha continuato sostanzialmente a dominare fino al crollo inglorioso del comunismo storico novecentesco realmente esistito (1917-1991).

Non sto dicendo che Marx non avrebbe fondato il "marxismo" se avesse potuto farlo. Non sono d'accordo con chi lo interpreta come un semplice pensatore morale, come Maximilien Rubel, o come un semplice economista ricardiano innovatore, come Piero Sraffa. No, Marx era un idealista rivoluzionario tedesco della scuola di Hegel, che credeva nei “sistemi" e non solo nei “metodi", i quali metodi senza sistemi sono puri giochi per disoccupati cronici. Semplicemente, aveva una forte autoconsapevolezza critica di tipo scientifico, ed era consapevole di essere riuscito a costruire un “sistema"

largamente incompiuto ed aporético. Per questa ragione non “fondò" il marxismo, e certo non perché non lo volesse e fosse un sostenitore della problematicità illimitata e del dubbio metodico che non si sviluppa *(Entwicklung)* e non si determina *(Bestimmung)* mai nel tempo e nello spazio.

Ma un sistema *aporético* non poteva interessare le classi operaie, salariate e proletarie del tempo, che invece volevano, e dunque di fatto “commissionavano", un sistema dogmatico, facilmente apprendibile e facilmente spendibile nel mercato delle ideologie sociali contrapposte. Non ha dunque senso contrapporre religiosamente il meraviglioso ed infallibile Marx all'enciclopedico positivista Engels ed al pedante determinista Kautsky, come fanno i cultori dell'idolatria marxiana di tutti i tempi. No, il “marxismo" realmente esistito fu un fenomeno integralmente storico e sociale, e come tale deve essere indagato, non certo come “tradimento" del messaggio originario o come “deviazione" *(clinamen, parekklisis)* dalla sua spontanea traiettoria.

Il cuore del problema fu colto a suo tempo da Antonio Gramsci in una nota dei suoi *Quaderni dal carcere.* Gramsci notò che il marxismo, che lui chiamava in modo a mio avviso sostanzialmente corretto “filosofia della prassi" (ogni idealismo è per sua natura una filosofia della prassi, perché vuole avvicinare la realtà all'idea), nacque come cultura “intermedia", che era un po' superiore alla cultura popolare media, di livello molto basso, ma era anche assolutamente inadeguata per combattere le ideologie delle classi colte, mentre invece la nuova filosofia di Marx era nata proprio per superare la più alta manifestazione culturale del tempo, la filosofia classica tedesca. Gramsci coglie in questa geniale osservazione il punto essenziale della questione, ma si ferma come sempre a metà strada (e non poteva fare diversamente, in quanto comunista critico "interno" al suo movimento). Non basta infatti rilevare che il marxismo nacque come cultura "intermedia", superiore

alla cultura popolare del suo tempo (che era addirittura al di sotto della divulgazione positivistica) ma inferiore alla cultura borghese, e quindi incapace di superarla. Bisogna anche cercare di darne le ragioni sociali, perché ogni superiorità o inferiorità filosofica complessiva ha sempre ragioni sociali "materiali" (e cioè strutturali) che la spiegano. E le ragioni sociali stanno in ciò, che solo la borghesia è (o meglio era) una classe realmente "dialettica", in quanto il capitalismo è la formazione sociale più mutevole e rivoluzionaria dell'intera storia dell'umanità, laddove le classi subalterne aspirano invece religiosamente ad uno "stato stazionario" di soddisfacimento comunitario dei bisogni essenziali degli individui e dei gruppi. Cercare di dotare una classe strutturalmente subalterna di una visione dialettica del mondo era quindi un nobile progetto destinato "dialetticamente" a fallire. Mi rendo conto di stare dicendo qualcosa di fastidioso ed antipatico per le orecchie dei cultori pii e timorati del mito operaio, salariato e proletario ma (ed è la quarta volta che lo scrivo) i paradossi sono pur sempre meglio dei pregiudizi.

In questo modo la filosofia marxista non venne costruita su basi idealistiche, ma su basi positivistiche.

Non poteva essere diversamente. La classe operaia della seconda rivoluzione industriale, in particolare in Europa, voleva prima di tutto rispettabilità sociale, e l'equivalente culturale della rispettabilità sociale è l'adesione a quella che in quel momento le classi dominanti ritenevano la forma di cultura più rispettabile. E nel decennio 1875-1895 la forma di cultura filosofica più rispettabile era la critica positivistica e kantiana all'idealismo. Fra il 1866 ed il 1873 era stata pubblicata la *Storia del Materialismo* di Friedrich Albert Lange, in cui si affermava che il solo modo di poter realmente fondare il materialismo scientifico moderno era il ritorno al metodo di Kant, che limita la vera conoscenza al mondo dei fenomeni e rende illegittima la metafisica del mondo dei *noumeni*. La *cosa in sé* diventava così

l'elemento materiale esterno presupposto, il che non poteva che dare luogo ad una teoria del rispecchiamento, esattamente come poi sostennero Engels, Lenin, Stalin e compagnia cantante.

Fra il 1879 ed il 1884 uscì la monumentale storia della filosofia occidentale di Ernst Laas, in cui i duemila anni precedenti erano ricostruiti in base alla dicotomia oppositiva di *Platonismo* (cattivo) e di *Positivismo* (buono). Sebbene nell'opera di Laas l'incasellamento dei vari autori non fosse lo stesso di quello proposto poi da Engels pochi anni dopo, chi si prendesse la briga di rileggere Laas (io l'ho fatto) vedrebbe che la dicotomia di Engels *Idealismo/Materialismo* ricalca in modo sospetto (ma significativo) la dicotomia di Laas *Platonismo /Positivismo*. E tutto questo non deve affatto stupire. Lange e Laas erano i punti alti della rispettabilità filosofica borghese del tempo, ed è dunque del tutto normale che la rispettabilità filosofica proletaria gli fosse "ricalcata" sopra.

La principale ossessione positivistica consisteva nel tentativo di unificare concettualmente le cosiddette "leggi di sviluppo" della natura e della storia. E questo non deve stupire, perché essendo il positivismo una filosofia intimamente e strutturalmente borghese (anche se in continua solidarietà dialettica antitetico-polare con quel suo *apparente* contrario complementare che era la *filosofia del martello* di Nietzsche, un positivista in permanente crisi di identità) esso non poteva che tendere a "naturalizzare" il dominio della borghesia, rendendolo simbolicamente "eterno" con il suo radicamento metaforico nella "natura".

A questo punto, una classe *non* subalterna e veramente rivoluzionaria avrebbe "sparigliato" le carte in tavola, opponendo a questo positivismo naturalistico una sorta di ontologia rivoluzionaria del *solo* essere sociale, senza prendere la strada di un monismo socialnaturale o naturalsociale. Già, una classe non subalterna. Proprio quello che ovviamente non

c'era. Gramsci si è così fermato a metà strada. Egli intendeva discutere il dogma, ma non bestemmiarlo o criticarlo radicalmente. Ma qui chi si ferma a mezza strada dovrà inevitabilmente essere magneticamente riattirato al punto di partenza.

La filosofia del materialismo dialettico di Engels può essere sommariamente definita in termini di riproposizione positivistica di un pensiero primitivo. Questa definizione può a prima vista apparire scandalosa o inutilmente insultante, ma non è così, se appena ci si riflette un po' sopra. Il pensiero primitivo, come affermano tutti i suoi studiosi professionali, è caratterizzato dalla fisiologica indistinzione fra macrocosmo e microcosmo, o più esattamente fra macrocosmo naturale e microcosmo sociale, visti come le due parti organiche ed interconnesse di un'unica realtà monistica inevitabilmente divinizzata. L'idea quindi che esistano *leggi* uniche, anche se non identiche, nella natura e nella società, è dunque un'idea primitiva, ed è infatti soltanto con la “fessurazione" di questa presunta identità organica fra natura e società che *nasce* la riflessione filosofica, anche se tutti i suoi primi concetti (e si veda il capitolo primo di questo saggio) sono inevitabilmente costituiti da un “raddoppiamento" sociale di un riferimento naturale (Eraclito, Confucio, eccetera). Il ristabilimento attuato da Engels di questa idea primitiva di omogeneità ontologica fra natura e società, e cioè fra macrocosmo naturale e microcosmo sociale, è quindi un'inconsapevole ritorno ad un pensiero mitico-religioso che non avrebbe dovuto mai avvenire in nessun caso, e deve essere visto come un sintomo non tanto e non solo di un pur evidente dilettantismo filosofico del volonteroso enciclopedico amico di Marx, quanto invece un sintomo della committenza indiretta di una classe penosamente subalterna e bisognosa di sostituire la vecchia religione di Dio con la nuova religione della Materia.

Si dirà che è colpa di Engels. Ma neppure per sogno. Come

ha recentemente dimostrato il filosofo svedese Sven Eric Liedman, è stato proprio Marx nel *Capitale* del 1867 a parlare di leggi dialettiche in questi esatti termini: “E *qui, come nelle scienze della natura, la legge scoperta da Hegel nella sua* Logica *rivendica la sua ragion d'essere, e cioè che delle semplici modificazioni quantitative si trasformano in differenze qualitative".* C'è però un piccolo particolare, e cioè che nella sua *Logica* Hegel *non* ha mai parlato di leggi dialettiche. Il concetto di leggi dialettiche è estraneo non solo alla filosofia hegeliana, ma alla sua intera epoca. Il concetto stesso di "legge" (*Loi, Law, Gesetz)* è un derivato prima della sistemazione teorica di Comte, e poi del tipo di pensiero evoluzionistico che fiorisce nel solco di Darwin, in un momento storico in cui numerosi uomini di scienza erano alla ricerca di leggi dell'evoluzione unificata generale della natura e della società e di costanti nelle variazioni.

Il materialismo dialettico è quindi un prodotto di imitazione subalterna, o più esattamente un'ideologia ricavata e ricalcata sul modello "rispettabile" di filosofia del trentennio 1860-1890. Ora, il vero problema non è quello di spiegarne la genesi, che è palese, quanto quello di spiegare le radici storiche e sociali della sua totale irriformabilità per un intero secolo (1889-1989). Non è affatto grave dire che il mondo è stato creato dallo sbadiglio di un coccodrillo sacro primigenio, anzi. È invece grave che in un secolo (e che secolo!) la teoria dello sbadiglio del coccodrillo sacro non sia stata sostituita da una teoria migliore. E c'è allora solo una spiegazione "materialistica" (e cioè strutturalistica, vedi capitolo precedente), e cioè che ogni innovazione teorica migliorativa è irricevibile se il suo destinatario sociale è intrasformabile.

Con tutta la migliore buona volontà (e l'ho avuta per decenni, fino a quando ho capito che sarei morto di "buona volontà") è difficile spiegare perché una concezione primitiva come quella delle leggi dialettiche unificate della natura e della

storia, comprensibile in Eraclito e Confucio ma non sulla base delle scoperte moderne, abbia potuto "reggere" tanto a lungo, emarginando, diffamando, ingiuriando e minacciando tutti i pensatori che si dichiaravano “interni" al progetto comunista che la contestavano (Korsch, Benjamin, Lukacs, eccetera).

C'è allora una sola spiegazione “strutturale", e cioè che si trattava della sola teologia materialistica che potesse fare da supporto alla *Religione del Proletariato.* Questa religione non poteva basarsi sul codice idealistico di Fichte, Hegel e Marx, perché questo codice idealistico è un codice dell'attività, e cioè della *prassi vittoriosa*, ed in quanto tale è necessariamente un codice dell'identità soggetto-oggetto, ed una classe che si sa subalterna non può adottare un simile codice che evidenzierebbe la sua subalternità. Essa deve basarsi su di un codice dogmatico (nel senso esatto della critica di Fichte ed Hegel a Kant), in cui viene presupposta l'esistenza di un mondo di leggi socionaturali indipendenti dalla volontà umana, che garantiscono il lieto fine storico del progetto comunista. È questa la radice “strutturale" (o se si vuole, materiale) della sconfitta sistematica, umiliante, continua, ripetuta, reiterata ed infine francamente tragicomica di ogni tentativo di sostituire il materialismo dialettico con profili filosofici più decenti, tipo la *filosofia della prassi* (Antonio Gramsci) o *l'ontologia dell'essere sociale* (Gyorgy Lukacs).

Una parentesi sulla cosiddetta “dialettica della natura". Non sto dicendo che essa sia per principio impossibile, come hanno sostenuto filosofi pur rispettabili come Giovanni Gentile o Jean-Paul Sartre. Hegel l'ha applicata nella parte del suo sistema dedicato alla Natura, e molti scienziati di valore come Langevin hanno sostenuto che essa ha buone capacità euristiche. Non nego che possa avere buone capacità euristiche, e che possa essere un fattore sussidiario (oltre veramente non mi sento di andare) della ricerca scientifica, in particolare per la “dialettizzazione" (e cioè per la relativizzazione) dei paradigmi

scientifici nel senso di Thomas Kuhn.

Ma anche ammesso che sia così, questa moderata e sussidiaria funzione euristica applicata alla storia delle scienze naturali *non* c'entra assolutamente nulla con la pretesa metafisica primitiva, o più esattamente primitivo-positivistica, che ci sia una *ontologia unificata* della natura e della storia. Questa ontologia unificata *non esiste*, a meno che non mi si dica che con i numeri si possono contare le pietre, i cammelli, i borghesi ed i proletari. Le catastrofi ecologiche, lungi dall'essere un fenomeno interno alla dialettica della natura, sono fenomeni integralmente sociali e solo sociali. Certo, un terremoto o un maremoto (*tsunami*) non sono fenomeni sociali, ma sono del tutto sociali le strutture di prevenzione e di assistenza. E sono comunque diverse le presunte "leggi" geologiche della formazione dei terremoti e le presunte "leggi sociali" dell'assistenza alla vittime e della ricostruzione delle loro società.

L'omogeneità illusoria di natura e di società, a meno che si voglia solo ribadire l'ovvietà tautologica per cui la società in qualche modo "presuppone" la natura (bravo, *"provaci ancora Sam"),* fa solo parte di una mitologia religiosa. Ma qui aveva mille volte ragione Giacomo Leopardi ad ammonire che la natura non si occupa di noi. E nella misura in cui noi stessi ci occupiamo di noi, ce ne occupiamo progettando sistemi di vita in comunità che non "ricalcano" in alcun modo la natura "precedente". Sta qui, e solo qui, il nocciolo della questione.

Io resto, e lo sono anzi ora più che mai in questo triste periodo storico di restaurazione e di prepotenza imperiale, un ammiratore dell'opera politica di Lenin, in particolare di quel vero e proprio capolavoro di tattica politica che fu la rivoluzione russa del 1917. Ma il suo libro filosofico *Materialismo ed Empiriocriticismo* resta a mio avviso un infortunio sgradevole ed ingiustificabile. Per farla breve, io penso che avessero ragione nell'essenziale gli empiriocriticisti,

e che lui invece avesse torto. Tra l'altro, la rivoluzione d'ottobre del 1917 fu un vero e proprio fenomeno storico "empiriocriticista" in quanto, lungi dal rispecchiare inesistenti leggi rivoluzionarie interne alla logica riproduttiva del capitalismo imperialistico del tempo, fu il frutto di un "incontro a mezza strada" (eminentemente empiriocriticista) fra un *oggetto* (la disponibilità soggettiva rivoluzionaria di larghe masse di operai, contadini e soldati) ed un *soggetto* (il progetto tattico e strategico rivoluzionario della direzione bolscevica guidata appunto da Lenin). Altro che teoria del rispecchiamento! Ma evidentemente Lenin teneva alla teoria del rispecchiamento perché la vedeva come l'unica diga possibile contro lo scatenamento del surrealismo rivoluzionario dei confusionari, ognuno dei quali in effetti era portato a definire "oggettività" il punto arbitrario di incontro fra le proprie velleità ed il mondo esterno. Questo forse spiega (anche se a mio avviso non giustifica) la vera e propria ferocia che Lenin metteva nelle dispute filosofiche, ferocia che è ben documentata nell'ottimo libro di memorie di Valentinov. Lenin era un fanatico riduttore dello spazio filosofico a spazio ideologico, e questo era un prezzo (forse scusabile) da pagare per poter portare a termine la sua mirabile opera rivoluzionaria. Si dice in generale che almeno fosse un lettore di Hegel, come si evince peraltro dai suoi *Quaderni Filosofici*. Ho i miei dubbi. Il suo Hegel era molto spesso un paravento per una sorta di confuso eraclitismo rivoluzionario. Come è infatti possibile sostenere che bisogna imparare qualcosa da Hegel quando poi si nega e si irride alla più importante acquisizione di Hegel, e cioè al valore conoscitivo e veritativo autonomo della filosofia in quanto tale?

Qui probabilmente Lenin riprendeva la posizione erronea di Engels, per cui bisognava distinguere in Hegel il metodo ed il sistema, o più esattamente il metodo dialettico rivoluzionario buono, da un lato, ed il sistema metafisico conservatore cattivo,

dall'altro. Mi si permetta di dire che si tratta di una sciocchezza, sia pur risalente ad una venerata *auctoritas.* Nell'idealismo, e non può essere diversamente, metodo e sistema sono fusi insieme fino ad essere indistinguibili se non con operazioni del tutto artificiali, dal momento che ogni metodo è sempre e solo metodo di un sistema. Ho già fatto notare nel capitolo dedicato a Fichte che la separabilità fra metodo e sistema può essere fatta solo sulla base della logica formale, che separa forma e contenuto, ma non sulla base della dottrina filosofica della scienza, che invece esiste solo sulla base della loro organica interconnessione. In Hegel, come del resto in Marx, non esiste una logica formale. La stessa *Scienza della Logica* di Hegel non è una logica formale, sia pure di tipo "dialettico", ma è la logica di un sistema complessivo, e solo di questo. Con il termine "sistema", ovviamente, non intendo le opinioni contingenti di Hegel sulla famiglia, le corporazioni, il cattolicesimo o l'arte rinascimentale, eccetera, ma la connessione organica con cui Hegel interpreta la totalità come *Idea,* e quindi come *Concetto dei Concetti.*

Dopo la vittoria del comunismo, ci fu per quattordici anni (1917-1931) un periodo di incerto pluralismo filosofico, degno di essere studiato nel dettaglio (io comunque l'ho fatto, e ci ho imparato molto). Si sviluppò una gamma di posizioni, che andarono dal tentativo di Gyorgy Lukács di rifondare la filosofia marxista sull'identità di soggetto ed oggetto, e cioè di proletariato e storia universale (cfr. *Storia e Coscienza di Classe,* 1923), e gli attacchi volgari alla filosofia in quanto tale vista come perdita di tempo "borghese" (non c'è limite all'idiozia, se non la mancanza di ossigeno). Il pluralismo, che fu a suo modo un raddoppiamento "colto" del pluralismo economico della NEP, fu risolto in modo amministrativo dal comitato centrale del PCUS, che stabilì nel 1931 che da allora in poi in URSS ci sarebbe stata una sola ed unica filosofia consentita, quella del materialismo dialettico. In questo modo Socrate morì una

seconda volta, ed il *logos sokratikòs* fu sostituito integralmente dal *logos grafeiokratikòs* (termine greco per indicare la burocrazia).

Questo *logos grafeiokratikòs* sopravvisse fino al triennio 1989-91 in condizioni di monopolio, in una situazione in cui la minaccia di provvedimenti amministrativi aveva integralmente sostituito le argomentazioni, non importa se veritative (Platone) o verosimili (Aristotele), bimondane (Plotino) o monomondane (Fichte, Hegel, Marx). Il problema non sta in questa follia, ma nel fatto che questa follia sia stata accettata ed introiettata da deficienti autonominatisi "intellettuali".

Capitolo quattordicesimo

Le critiche politico-filosofiche alla dialettica da Eduard Bernstein a Lucio Colletti

A questo punto, la parte più acuta dei miei lettori sarà già certamente arrivata a sospettare che io non sia esattamente quello che potremo definire un filosofo “kantiano". È proprio così, caro lettore, mi congratulo con te! Effettivamente, non sono un filosofo kantiano. Ma conformemente allo spirito di un saggio sulla storia della dialettica, devo ora fare un piccolo “rovesciamento", e cominciare a parlare bene di Kant. Parlare bene di Kant significa riconoscere che il suo uso della dialettica come confutazione delle infondate pretese metafisiche di conoscenza integrale del mondo è sostanzialmente buono e legittimo. Io non amo il neokantismo contemporaneo che considera infondate le pretese di conoscenza che sorgono sulla base delle dottrine filosofiche di Hegel e di Marx, perché appunto considero queste pretese di conoscenza (e di valutazione etica dell'esistente) assolutamente fondate, anzi fondatissime, anzi le sole fondate che attualmente vedo in circolazione. Ma questa è un'altra storia, che con il Kant storico non ha molto a che fare.

La critica dialettica di ispirazione kantiana alle pretese dogmatiche resta per molti aspetti (non per tutti) la prosecuzione del *logos sokratikòs* nel nuovo mondo della filosofia universitaria europea nata alla fine del Settecento in Germania e poi diffusasi in tutto il mondo come la musica di Beethoven e la fisica di Einstein. Se questo mondo è spesso

narcisistico ed autoreferenziale, e quindi antipatico, la colpa non è di Kant, e la terza parte della *Critica della Ragion Pura* intitolata *Dialettica Trascendentale* resta un indiscusso capolavoro del pensiero umano.

Per questa ragione la critica "dialettica" di Eduard Bernstein al codice marxista di Kautsky, esposta in un libro pubblicato nel 1899, deve essere considerata un fatto fisiologico e positivo, e non un malvagio atto controrivoluzionario della piccola borghesia filistea tedesca rivolto contro l'immortale teoria di Marx. Si tratta dell'apertura della famosa prima grande "crisi del marxismo", la prima di molte altre successive. Si trattava di una critica dialettica di tipo kantiano contro le pretese della metafisica crollistica di Kautsky di poter "conoscere" il decorso passato, presente e soprattutto futuro del capitalismo, prevedendone infallibilmente il sicuro crollo. Con il senno del poi, e più esattamente con il senno della conoscenza del ventesimo secolo, appare chiaro che il "kantiano" Bernstein aveva ragione contro il "positivista determinista e meccanicista" Kautsky. Vittoria peraltro prevedibile. Ma c'era un verme nella mela, e non fu affatto facile individuarlo per quella generazione di pensatori cresciuti nel clima tardopositivistico. Per noi, oggi, è invece certamente più facile, purché il problema venga correttamente impostato.

Bernstein aveva perfettamente ragione nel demolire la metafisica del crollo di Kautsky *(Zusammenbruchstheorie),* e fece benissimo ad usare il metodo confutatorio dialettico di Kant per farlo. Ma, appunto, buttò via il bambino con l'acqua sporca, e più esattamente il bambino della dialettica con l'acqua sporca della teoria del crollo. Non si era infatti reso conto che la teoria meccanicistica del crollo di Kautsky, cui l'ultimo Engels aveva sciaguratamente dato un avallo evoluzionistico (so che molti commentatori vogliono “salvare" Engels, ma mi sembra che i suoi ultimi testi del 1895 parlino chiaro), lungi dall'essere una teoria dialettica, ne era anzi la più

completa negazione. Il tutto ha dunque assunto una natura comica, dovuta al fatto che sia Bernstein che Kautsky erano entrambi completamente digiuni di Hegel, che in quel momento era ancora un vero “cane morto", ed essendo digiuni di Hegel erano anche del tutto privi di senso dell'umorismo. Come nelle operette satiriche diffuse in quel tempo, Bernstein si comportava alla stregua del marito tradito che davanti alla porta del supposto amante della moglie gli intimava: “Fai uscire mia moglie, sciagurato!", laddove la moglie non era affatto in quella casa, ma era da tempo scappata con un altro in tutt'altra direzione.

Non possiamo allora stupirci del fatto che questa prima crisi del marxismo non abbia partorito neppure un topolino. Sebbene non abbia partorito teoricamente neppure un topolino (altro che il mutamento qualitativo di paradigma che sarebbe stato necessario in un'epoca in cui il pensiero borghese serio stava già affrontando la crisi dei fondamenti e di conseguenza abbandonando il positivismo) la prima grande crisi del marxismo si era ancora svolta in un momento storico di sostanziale ascesa del movimento operaio e socialista e di conseguenza del marxismo come sua ideologia identitaria di riferimento.

Gli esiti furono, in estrema sintesi, un indebolimento della teoria di Kautsky del crollo del capitalismo ed un rilancio della dialettica identificata ormai con l'atteggiamento rivoluzionario in politica. Non mancò ovviamente chi volle intestardirsi sulla cosiddetta "dimostrazione economica" dell'inevitabile crollo del capitalismo, e fra costoro si distinse Rosa Luxemburg, sacerdotessa dell'economicismo classista più estremo e per questa ragione destinata a diventare nella seconda metà del Novecento il simbolo dello spontaneismo delle masse contro il principio del cattivo e prepotente partito leninista. In Italia, paese appunto della commedia dell'arte, ci fu chi identificò la storia del marxismo con l'arco di tempo della propria adesione

personale ad esso, e così don Benedetto Croce proclamò solennemente la morte del marxismo, morte clinicamente provata dal suo personale allontanamento. Ho sempre trovato sublime questo narcisismo autoreferenziale assoluto (assoluto - non a caso - come lo storicismo assoluto), ma ho spesso avuto il sospetto che ci sia qualcosa nell'aria di Napoli (o nella pizza, o nel caffè, chi lo sa) che renda l'incontro di Pulcinella con Marx particolarmente problematico (un secondo esempio è quello di Amedeo Bordiga, un signore non privo di una sua partenopea genialità, che perseguì per tutta la vita un concetto di comunismo ricavato dagli esami di meccanica razionale e di macchinari industriali della facoltà di ingegneria civile).

In ogni caso il cuore della questione sta in ciò, che per la ben nota eterogenesi dei fini l'attacco assolutamente motivato di Bernstein alla metafisica crollistica di Kautsky portò di fatto alla graduale identificazione della dialettica con l'atteggiamento soggettivamente rivoluzionario. Il classico indiscutibile di questo fenomeno furono i *Quaderni Filosofici* di Lenin. La vittoria dei bolscevichi nel 1917 rilanciò ovviamente, e non poteva essere altrimenti, la versione “dialettica" del marxismo, fino alle opere filosofiche dei primi anni venti di Lukacs e di Korsch.

Lo stesso Antonio Gramsci, sia pure nella particolare condizione di carcerato, è del tutto interno ed “organico" a questa rinascita dialettica del marxismo, mentre non ha alcun senso interpretarlo come l'ispiratore *post mortem* (Gramsci morì nel 1937 in una clinica vicino a Roma) del PCI del dopoguerra, che come tutte le organizzazioni di tipo pretesco e cardinalizio aveva bisogno di santini da portare in processione per l'edificazione dei fedeli. Faccio parte di una generazione che ha spesso dovuto superare la viscerale avversione verso Gramsci a causa dell'uso pretesco e clericale che ne veniva fatto, e che poi quando l'ha letto senza pregiudizi ha scoperto che in realtà si trattava di uno spirito superiore, un uomo libero

ed intelligente (con i pregiudizi del tempo, ovviamente, ma chi non ne ha scagli la prima pietra).

L'identificazione di fatto della dialettica con lo spirito rivoluzionario era incompatibile con la costruzione del socialismo in un solo paese, costruzione che pur essendo a mio avviso inevitabile in quel contesto storico determinato (e qui sono d'accordo con il georgiano baffuto Stalin contro l'ucraino barbuto Trotzky) era incompatibile con il mantenimento del marxismo in una situazione di libero dibattito aperto. Ogni dissenziente diventava così automaticamente un “nemico del popolo". Dal momento che fare un libero uso pubblico del proprio intelletto (definizione kantiana dell'illuminismo tuttora sacrosanta) comportava il rischio di diventare un nemico del popolo, la conseguenza fu che tutti impararono a stare zitti ed a nascondere nel foro interno della coscienza il loro dissenso. Mezzo secolo di questa terapia portò infine a Gorbaciov, Eltsin ed alla finale vittoria definitiva con punteggio tennistico dei baroni ladri e degli oligarchi, in confronto ai quali la stessa vecchia e degenerata aristocrazia zarista era un'associazione socialdemocratica di mutuo soccorso.

La dialettica dovette così essere "normalizzata". Non potendo normalizzarla con un buon vecchio ritorno alla sua retrocessione alla Karl Popper, il baffuto georgiano la normalizzò con la sua neutralizzazione nella metafisica del materialismo dialettico, come ho già brevemente indicato nel capitolo precedente. In questo modo, e questo è un punto che non è generalmente capito bene dai commentatori, Stalin non si limitò a "deformare" il marxismo, ma semplicemente lo neutralizzò completamente rendendolo addirittura del tutto inessenziale e puramente coreografico ed ornamentale. E questo non è un caso, perché anche nel medioevo il *Vangelo* era il *liber aerethicorum* per eccellenza, e mentre per qualunque altra cosa bastava un *pater*, *ave*, *gloria* la libera interpretazione delle sacre scritture portava velocemente al rogo. Di questo non

mi stupisco affatto, perché persino il *Grande Inquisitore* dei *Fratelli Karamazov* di Dostoievski, cui viene trascinato davanti Gesù di Nazareth, decide di condannarlo a morte come potenziale eversore pur avendolo perfettamente riconosciuto. Stalin avrebbe fatto la stessa cosa con Marx, ed in questo riconosco (il lettore mi perdoni, ma questo è un saggio sulla dialettica!) una sua macabra e dialettica grandezza.

Dopo il 1945 il problema della dialettica continuò ad essere in qualche modo legato a quello della critica al capitalismo. In linea generale i nemici della dialettica continuarono ad essere i fautori del capitalismo stesso, sia nella variante liberale tradizionale (Karl Popper) sia nella variante socialdemocratica europea (Jùrgen Habermas). Non è un caso che nel mondo rarefatto del dibattito filosofico, l'attacco alla dialettica passa sempre prima per un attacco a Hegel, considerato il portatore di una posizione metafisica premoderna, quella per la quale la conoscenza filosofica potrebbe ambire ad una valutazione globale, sia ontologica che valoriale, della totalità sociale, laddove il *Moderno* sarebbe invece caratterizzato dal disincanto weberiano. Il disincanto, poi, si scopre sempre che è identificato con lo spezzettamento conoscitivo del mondo da parte delle singole scienze sociali particolari e dal confinamento della filosofia a metodologia oppure a terapia linguistica. In altre parole, il disincanto è identificato con la divisione universitaria del lavoro intellettuale.

L'attacco diretto a Marx è in genere delegato ai giornalisti semicolti della pagina culturale, oppure ai discorsi politici della domenica tipo Silvio Berlusconi, per cui Marx è indifferentemente visto come il responsabile culturale o dei gulag di Stalin o dell'inefficienza degli impiegati dello Stato. Nel mondo sofisticato del dibattito filosofico, il modo migliore di attaccare Marx è sempre quello di passare prima per l'attacco a Hegel, ed in questo c'è una logica molto razionale, perché

effettivamente la logica dialettica di Marx assomiglia molto a quella di Hegel, con le debite differenze che ho segnalato in precedenza (la dialettica di Marx è quella del gallo che annuncia il mattino, e quella di Hegel è quella della civetta che annuncia la sera). Colpisci Hegel, ed il colpo a Marx ti verrà dato gratis in sovrappiù.

E allora curioso che molti insigni marxisti (ne indico tre: Galvano Della Volpe in Italia, Louis Althusser in Francia, Manuel Sacristan in Spagna) si siano ingegnati ad allontanare Marx il più possibile da Hegel, laddove invece sarebbe stato necessario fare tutto il contrario, e cioè avvicinarlo il più possibile, e Marx avrebbe avuto tutto da guadagnarci, perché filosoficamente parlando Hegel gli è superiore, come Platone lo è rispetto a Plotino. Avvicinare Marx a Hegel avrebbe voluto dire "ammorbidire" certe posizioni utopico-messianiche, da un lato, e certe altre posizioni deterministico-mecannicistiche, dall'altro. Ma i tre signori indicati fra parentesi, e che ormai appartengono oggi al mondo dei più, hanno perseguito la via dell'allontanamento anziché la via dell'avvicinamento, e lo hanno fatto in perfetta buona fede e con buone intenzioni (ma di buone intenzioni sono piene le fosse!), convinti di poter finalmente separare la dialettica materialistica e scientifica dalla dialettica idealista, borghese, mistica e neoplatonica, di Hegel. Si è trattato di un vero abbaglio. Dal momento che, come ho cercato di mostrare nel capitolo dodicesimo, il "materialismo" non c'entra nulla, per "materialistico" essi intendevano probabilmente "strutturalisti co". Sul piano strutturale la dialettica di Marx non è per nulla diversa da quella di Hegel, così come la matematica è la stessa per i fisici, i chimici ed i biologi. Certo, Hegel non si occupa delle contraddizioni fra le forze produttive ed i rapporti di produzione, da un lato, e fra i capitalisti ed i lavoratori, dall'altro. Ma sempre di contraddizioni dialettiche si tratta, e cioè di opposti in correlazione essenziale.

Un po' diverso è il caso di Lucio Colletti. Lucio Colletti inizia la sua carriera di marxista con una critica al materialismo dialettico di Lenin e poi di Stalin, ed ottiene buoni risultati in questo"smascheramento" . E infatti questo un campo in cui l'uso della dialettica confutatoria di Zenone, Aristotele e Kant ottiene ottimi risultati, perché il materialismo dialettico è una metafisica immensamente più dogmatica ed infondata di quelle religiose tradizionali. Direi di più. Smascherare “dialetticamente" quella vera e propria imbalsamazione e neutralizzazione della dialettica che è il materialismo dialettico è un gioco da ragazzi.

Poi Colletti, in collaborazione con Claudio Napoleoni, giunge ad una scoperta filologica e filosofica assolutamente geniale, e cioè alla sostanziale identità fra la teoria filosofica dell'alienazione e la teoria economica del valore in Marx. Nel contesto infatti del modo di produzione capitalistico (e non, si badi, in quello della storia universale come concetto trascendentale riflessivo) c'è alienazione nella misura in cui il valore di scambio ha impregnato l'intero legame sociale umano. La cosa curiosa sta in ciò, che questa scoperta, che personalmente condivido completamente e che per me è una ragione in più per valutare positivamente l'idealismo di Marx, è invece per Colletti il pretesto per abbandonare il marxismo (e si veda per questo il dettagliato libro di Orlando Tambosi). Colletti scoprì infatti l'acqua calda, e cioè nella fattispecie il fatto che Marx utilizzava contraddizioni dialettiche (del tipo A/Non-A) anziché opposizioni reali senza contraddizione (del tipo A/B), le sole secondo la logica di Kant che possano veramente dare luogo ad una conoscenza scientifica.

Non vorrei che il lettore pensasse che l'orizzonte politico e sociale del marxismo, e cioè la critica del capitalismo, si possa abbandonare per la scoperta di paralogismi puramente logici. Neppure il professore universitario più pazzo lo fa. Sarebbe come dire che uno smette di credere in Dio perché legge la

confutazione kantiana delle prove ontologiche, cosmologiche e fisico-teologiche. No, uno *prima* smette di credere in Dio in base ad una intuizione olistica prerazionale, e *poi* è in grado di approvare la dialettica di confutazione della teologia. Nello stesso modo uno *prima* è schifato dal marxismo (in generale per la ripugnanza che comincia a provare per i “marxisti" che si dichiarano tali e che si distinguono per cinismo, prepotenza, incompetenza ed arrivismo) e *poi* cerca argomenti sofisticati per giustificarlo in quel calderone che ho in precedenza definito la doppia antipatia verso Hegel e verso Marx. A questo punto, il fatto che l'esito sia la vita privata o Berlusconi è interessante solo per i settimanali di pettegolezzi e *gossip*. *Prima* scatta una volontà psicologica soggettiva accompagnata da un riorientamento olistico complessivo che ti fa vedere l'intero mondo diversamente (in questo caso, l'intero mondo capitalistico diventa improvvisamente “normale" e non più alienato), e *poi*, se per caso hai competenze filosofiche, scopri provvidenzialmente che non è possibile la trasformazione dei valori in prezzi di produzione *(oh! oh!)* e che le opposizioni reali sono in realtà contraddizioni dialettiche di tipo neoplatonico e non scientifico (*oh! oh!).*

A parte queste interessanti “avventure della dialettica", a mio avviso il punto principale sta in ciò, che nella seconda metà del Novecento la dialettica non è stata praticata nella forma hegeliana classica, e cioè quella dei tre momenti *astratto*, *dialettico* propriamente detto e *speculativo,* ma ci si è sempre fermati ai primi due momenti, e cioè *astratto* e *dialettico,* senza mai arrivare allo *speculativo.* Si è sempre fatta soltanto una critica interminabile dell'*astratto* (metafora per indicare la razionalità capitalistica dell'intelletto strumentale), e si è chiamata questa critica "dialettica", laddove così non era.

Farò l'esempio di due scuole apparentemente diversissime come il movimento maoista occidentale (Charles Bettelheim) e la scuola di Francoforte (Theodor W. Adorno). In entrambi i

casi, e cioè la dialettica interminabile di Mao Tse Tung e la dialettica negativa di Adorno, non si è mai fatto della dialettica nel senso speculativo di Hegel.

Nel caso di Mao, si è accolta con entusiasmo la dialettica cinese, che per definizione non è speculativa, perché è sempre aperta (l'uno si divide in due anziché il due si riunisce in uno). Ma questa dialettica deriva dalla scuola *yin-yang,* quella dei due principi eterni in movimento reciproco, che dà luogo ad un concetto di contraddizione che è espresso dall'ideogramma cinese *mao duri*, in cui c'è una lancia irresistibile *(mao)* ed uno scudo imperforabile *(duri).* E così, come lo *yin* e lo *yang* coesisteranno in eterno, nello stesso modo la lancia irresistibile e lo scudo imperforabile si scontreranno in eterno. Questa sorta di eraclitismo, bene o male che lo si giudichi, non può per sua natura dar luogo ad un esito "speculativo" nel senso di Hegel, ma connota soltanto un generico divenire antagonistico delle cose.

Si dirà che la sofisticata dialettica negativa di Adorno non c'entra molto con questo taoismo cinese del movimento permanente *yin-yang.* All'atto pratico, però, il rifiuto dell'esito speculativo è identico. Adorno attua una più che quarantennale critica alle antinomie della civiltà borghese, ad un tempo colpevole degli esiti totalitari che lui rifiuta e ricettacolo ideale di modelli di vita degni di rispetto e nostalgia. Questa dialettica è così chiamata "negativa", ma non ce ne sarebbe neppure stato bisogno, in quanto anche per Hegel la dialettica era "negativa" se decideva di fermarsi e sostare nel suo secondo momento di semplice critica dell'astratto rifiutando ogni esito speculativo (peraltro anche in Hegel sempre provvisorio, perché solo *l'Assoluto* in Hegel non è provvisorio perché partecipa dell'infinito, laddove *l'Oggettivo,* e cioè lo storicamente determinato, lo è invece sempre).

In Mao la dialettica è soltanto registrazione della conflittualità umana pensata come eterna, in cui lo stesso

"comunismo" è diluito in un eraclitismo permanente. In Adorno la dialettica è invece nostalgia di un modello di vita borghese perfetta, al punto che il suo allievo Krahl osservò che il suo maestro *"non aveva saputo congedarsi dal suo congedo"*. Questo non ci deve però stupire. Per fortuna, le avventure della dialettica non sono finite. Nel prossimo capitolo il lettore potrà prenderne atto in modo più completo.

Capitolo quindicesimo

La dialettica oggi.
L'incubo della fine capitalistica della storia ed il sogno di una utopia concreta di emancipazione

La dialettica oggi. E l'oggi non è un oggi generico, ma l'oggi determinato temporalmente dell'anno 2006. Questo oggi ha appunto ben precise coordinate spaziali e temporali che sarebbe assurdo mettere fra parentesi e rimuovere. Si tratta dello spazio della cosiddetta “globalizzazione", nome con cui si intende l'unificazione capitalistica integrale del pianeta, e del tempo di un dominio imperiale del tutto slegato da ogni residuo diritto internazionale che si è messianicamente identificato con l'intera umanità, in nome della quale minaccia, occupa e bombarda.

Si dirà che la filosofia non deve occuparsi di questo. Vorrei prendere molto sul serio questa considerazione, e non respingerla subito con una rapida alzata di spalle. Chi pensa però che la filosofia non dovrebbe occuparsi di questo, ma lasciare queste miserie umane ai politologi, ai politici, agli economisti, ai sindacalisti, ai militari, agli studiosi di geopolitica e di geostrategia, eccetera, immagina che la filosofia possa vivere, conoscere e progredire rimuovendo il mondo ostile e costruendo isole protette di amici riunitisi in base alla loro affinità spirituale. A suo tempo, questa fu la soluzione del Giardino di Epicuro. Più tardi, fu la soluzione dei monaci di San Benedetto da Norcia. Ammetto apertamente che si tratta di una

scelta praticabile, e non voglio certo irriderla o diffamarla in nome di un generico ed astratto appello all'impegno “a tutti i costi". Si impegna chi si vuole impegnare. Non è detto che tutti debbano farlo. Si può anche decidere che l'insopportabilità o l'immodificabilità del mondo esterno sono ormai divenute tali da sconsigliare ogni agitazione priva di prospettive visibili e di consigliare un ripiegamenrto in una secessione organizzata e in esodo di sopravvivenza regolata.

Lo hanno fatto in passato, si può fare anche oggi. E tuttavia c'è anche chi non sceglie questa via, magari dopo averla presa in considerazione e dopo averla pacatamente scartata e rifiutata. Per coloro che scelgono questa via la dialettica è inutile. L'esodo e la secessione non si riproducono dialetticamente. Basandosi su di una astrazione, più esattamente di una astrazione *dalla* società, i praticanti dell'esodo e della secessione possono anche immaginare di stare seguendo la via della sapienza indiana di *Siddharta* o la via cinese del saggio Lao Tse, ma seguono in realtà la via del buon vecchio intelletto astratto della separazione. Chi si separa dal tutto non può che praticare la logica della separazione della parte dal tutto, e questa logica esiste già da secoli, e si chiama appunto *logica dell'intelletto astratto.* L'ingegnere specialista ed il monaco neobuddista, sia detto con tutto il rispetto che meritano, praticano appunto questa logica di separazione dell'intelletto astratto.

Chi invece intende praticare la *dialettica del concreto*, la sola dialettica che esiste, dovrà occuparsi appunto del concreto, che è concreto di molte determinazioni. E il concreto di molte determinazioni è oggi il mondo reale storico e geografico. Platone poteva occuparsi di un concreto più piccolo, che era il concreto della comunità politica ideale, dei modi della sua costituzione e della sua gestione ed infine delle forme della sua corruzione e progressiva dissoluzione. Hegel si dovette occupare già di una comunità un po' più grande, quella dello

Stato moderno e delle famiglie e corporazioni professionali che lo costituivano e lo rendevano “concreto". Ma oggi, a differenza che ai tempi di Platone e di Hegel, il mondo è diventato di fatto globale, e questo del tutto indipendentemente dal fatto che la categoria di “globalizzazione" sia economicamente adeguata o non intenda invece soltanto coprire virtuosamente un insieme conflittuale di realtà imperialistiche ih feroce lotta reciproca.

Se il mondo è diventato globale, ci vorrà una *dialettica della globalità.* E però questo non significa certamente che le dialettiche di cui ci siamo occupati fino ad ora nei precedenti capitoli sono finite, o per così dire “scadute". Non sono scadute per niente. Dalla contingenza storica nasce la permanenza filosofica. Ci vorrà però un'altra e nuova rete di specificazioni, e di questo allora dovrà occuparsi questo capitolo.

In estrema sintesi, ci vorrà una *pars destruens* ed una *pars costruens,* metafore per indicare una *dialettica discendente* ed una *dialettica ascendente.* La *dialettica discendente* dovrà oggi confutare le pretese di verità di quello che definirò il *lessico dell'impero;* la *dialettica ascendente* dovrà invece contribuire a costruire concettualmente il *Dialogo delle Libere Comunità.* Ho messo volutamente le maiuscole perché i concetti meritano la maiuscola. Ora esaminiamo separatamente il lessico dell'impero prima ed il dialogo delle libere comunità poi.

Il *lessico dell'impero* è l'equivalente contemporaneo di quello che nel suo romanzo fantapolitico *1984* George Orwell definì Neolingua *(Newspeak).* La neolingua sostituisce la lingua normale, che mira alla connotazione consensuale dei termini concreti ed astratti per rendere possibile la cooperazione nel lavoro (matrice originaria storica ed ontologica del linguaggio) ed il confronto di opinioni rivolto all'organizzazione delle società umane. E la sostituisce per imporre un *lessico totalitario* in cui il significato delle parole non è più rivolto a connotare relazioni sociali ed umane potenzialmente paritarie, ma rapporti di dominio travestiti da vere e proprie pseudo-

oggettività semantiche manipolate. Il sacerdozio deputato alla gestione di questa sacralizzazione del linguaggio manipolato del dominio è oggi il *circo mediatico,* in particolare (ma non solo) televisivo, mentre il *circo universitario* delle facoltà di filosofia, storia e scienze sociali ne è diventato un supporto, così come nel medioevo le biblioteche teologiche dei conventi domenicani e francescani facevano da supporto ai gruppi inquisitoriali deputati al controllo del consenso. Il “progresso", se vogliamo chiamarlo così, ha fatto sì che il controllo sia oggi flessibile e non rigido come un tempo, e certamente la saturazione televisiva è più performativa per ottenere il consenso delle vecchie tenaglie roventi. Ma sempre di sacerdozio si tratta. La buona e vecchia dialettica ha fatto sì che il vero sacerdozio oggi è proprio il “laicismo", che vuole ridicolizzare tutte le religioni monoteistiche invecchiate perché ne possa restare solo una, la religione del *monoteismo del mercato capitalistico.* Per questa ragione la cintura protettiva del *lessico dell'Impero* è affidata al cosiddetto *Politicamente Corretto,* una dittatura linguistica e simbolica che decide ciò che può essere detto e ciò che non può essere detto. La saggezza popolare un tempo diceva: "Scherza con i fanti e lascia stare i santi". Ma oggi il politicamente corretto decide chi si può prendere in giro e chi no. In questo 2006 è consentito disegnare Cristo che fa l'indossatore di mutande firmate, Maometto che circola con un candelotto di dinamite sul turbante, mentre chi rappresentasse Mose che conta le monete d'oro verrebbe subito licenziato per antisemitismo e nazismo di ritorno. Fuori del nostro mondo impazzito, che si ritiene emancipato perché privo ormai di ogni senso della sacralità, c'è chi mantiene ancora un minimo senso del rispetto per *tutte* le religioni. Sono stato molto colpito da una fotografia di un corteo di donne turche a Istanbul, con una ragazza che portava un cartello con su scritto *"Isa sizden utaniyor"* (Gesù Cristo si vergogna di voi). Non aveva scritto Maometto *(Mehmet),* ma

proprio Gesù *(Isa).* Al di fuori dei fanatismi politici artificialmente irrigati, la gente semplice è quasi sempre capace di cogliere il nucleo della questione.

Oggi la dialettica confutatoria di Zenone, Aristotele e Kant deve essere messa al servizio della critica alla nuova metafisica del *Lessico dell'impero.* Cominciamo ad elencare senza alcuna pretesa di completezza alcuni termini sacri di questo lessico dell'impero.

Diritti Umani

I diritti umani sono i diritti che per natura spettano all'uomo in quanto tale. Si tratta di un prodotto specifico del giusnaturalismo europeo moderno, ma già gli stoici antichi credevano in un diritto naturale cosmopolitico, ed in tutte le civiltà del mondo sono stati prodotti equivalenti (Panikkar li chiama *"equivalenti omeomorfi")* del diritto naturale. Credo fermamente che il senso di giustizia, sia pure variamente articolato, derivi dalla stessa natura dell'uomo, e non condivido allora per nulla la cosiddetta teoria della *tabula rasa* di Locke. Ma qui il discorso si farebbe lungo, non si può fare in questa sede, ed arrivo subito al nocciolo della questione. I diritti umani infatti esistono, ma sono proprietà *indivisa* dell'intera umanità, e nessuno può arrogarsi il diritto di impossessarsene e di bombardare in loro nome. E però evidente che una società basata sulla proprietà privata pensi anche i diritti umani come una *nostra* proprietà privata, la proprietà privata dell'Occidente capitalistico ed imperiale. In questo modo noi invadiamo i paesi più deboli in nome dell'esportazione armata dei Diritti Umani. E così come le uova gettate dagli aerei si rompono nella caduta, ed una volta rotte non si possono più mangiare, nello stesso modo i diritti umani gettati con le bombe una volta arrivati al suolo si rivelano "disumani", e non si possono più consumare.

La libertà

La libertà esiste veramente, ed è una proprietà ontologica indivisibile dell'essere umano come ente naturale generico. La libertà è come il respiro, chi ne è privato vive in apnea, e pur di poter respirare a pieni polmoni molto spesso è disposto anche a barattare la precedente modesta eguaglianza senza libertà.

Chi ha sostenuto che la libertà è un lusso borghese di cui i rudi proletari con le mani callose non sanno che farsene ha mentito, ed ha infine pagato molto cara questa menzogna. Ma la “libertà" che oggi viene esportata dai bombardieri imperiali e dai loro ridicoli mercenari è solo una protesi per l'estensione del dominio delle multinazionali capitalistiche, che montano immediatamente un *circo mediatico ed accademico* di simulazione “pluralistica" per legittimare la propria occupazione privatistica integrale del territorio. L'uso manipolatorio del termine “libertà" ha già migliaia di anni, ed uno studio semantico-comparativo delle ideologie del dominio sarebbe indubbiamente molto utile.

Processo di Pace

Altrimenti detto *Road map,* il processo di pace significa annessione brutale dell'intera città di Gerusalemme, nuova capitale religiosa dell'impero in cui tutti i vassalli verranno chiamati ad una cerimonia di sottomissione e di espiazione, laddove Washington resterà solo una capitale politica (la distinzione fra capitale politica e religiosa era già presente presso gli Aztechi, in particolare fra Tenochtitlan e Tezcoco). Significa reclusione dei palestinesi cacciati dalla loro terra in alcuni *bantustan* senza continuità territoriale, manodopera a buon prezzo per il popolo dei signori *(Herrenvolk).* Se poi qualcuno si stupirà di questo rovesciamento delle parti (ed io confesso che non cesso di stupirmi) allora dirò: la dialettica, bellezza!

Democrazia

La democrazia è il potere del popolo, o più esattamente il processo dinamico che porta il popolo al potere, ve lo mantiene e controlla che non vi sia in atto un processo di espropriazione delle decisione. Oggi in Europa non c'è democrazia, perché il popolo non può essere al potere se le decisioni economiche sono in mano ad alcune multinazionali finanziarie e le decisioni militari strategiche sono in mano a basi americane armate di armi atomiche installate in permanenza a sessant'anni (60) dalla fine della seconda guerra mondiale che avrebbe dovuto "liberare" (sic!) l'Europa e renderla sovrana delle sue decisioni.

Potremmo ovviamente continuare. Ma il succo della questione sta in ciò, che oggi la metafisica da legittimare non è più la vecchia e bonaria trinità noumenica di *Anima-Mondo-Dio* del vecchio Kant, ma è il nuovo feroce *lessico dell'impero*. Qui la dialettica confutatoria e smascheratoria può continuare ad essere molto utile. Per il momento constato che è poco usata, è continuamente minacciata dal ricatto del *politicamente corretto* amministrato dal circo mediático e dalla consorteria accademica anglofona unificata, ma oso sperare che si tratti solo di un'eclisse temporanea, dovuta alla sinergia patogena fra riconversione pentitistica della generazione sessantottina, crollo dissolutivo del comunismo storico novecentesco con riciclaggio semicriminale dei suoi apparati burocratici economicistico-nichilistici e delirio di onnipotenza *neo-con* dell'impero impazzito (il termine *neo-con* deve essere inteso nel significato francese del termine).

La *dialettica critica* di confutazione del lessico *dell'Impero*, che ha come cassa di risonanza, di istupidimento programmato, di manipolazione scientificamente studiata e di saturazione psicologica integrale il circo mediático e televisivo in particolare (cosa di cui si è accorto pensino l'ultraliberale e filocapitalista assoluto Karl Popper), è solo però la *pars*

destruens dell'intera faccenda, ed è quindi del tutto insufficiente. Come per la Scuola di Francoforte, essa resta soltanto una testimonianza di protesta e consapevolezza puramente negativa, anche se necessaria. E infatti indispensabile anche una *dialettica positiva,* che si può provvisoriamente connotare come *Dialogo delle Libere Comunità.*

Ho scritto "comunità" e non "individuo" non certo perché non creda alla possibilità di dialogo filosofico costruttivo fra liberi individui indipendenti. Ci credo, eccome, e l'ho praticato per tutta la vita e non cesserò di praticarlo finché potrò. Semplicemente la somma di individui isolati, sia pur critici, disponibili ed intelligenti, non è in grado di costituire la massa sociale critica minima per lottare contro il lessico dell'Impero. L'impero ha anzi previsto questo tipo di critica programmaticamente impotente, ed infatti ha messo al posto della demenziale rigidità autoritaria del penoso comunismo storico novecentesco, che controllava persino i saggi su Platone per verificare se per caso non fossero poco "materialisti", un sistema flessibile di nicchie a paratie stagne in cui i "dissenzienti" possano dividersi in gruppi e scuole diverse.

Il sistema attuale tende a dividere i lavoratori manuali salariati (perché abbiano minore potere di contrattazione nella vendita della loro forza-lavoro) ed invece ad unire ed a aggregare gli intellettuali in gruppi politicamente corretti in qualche modo controllabili, lasciandone fuori soltanto alcuni eremiti inassimilabili (negazionisti storici, ecologisti radicali, fondamentalisti comunisti, eccetera).

II punto di partenza socratico di un nuovo dialogo odierno, che ribattezzerei in greco (moderno) *pankosmiopoietikòs logos,* e cioè *logos* mondializzato e globalizzato, può essere a mio avviso il presupposto socratico (ma esteso al mondo intero) dell'*ironia*, e cioè dell'ammettere preliminarmente di sapere di non sapere quale sia la migliore

forma di vita e di costume sociale. Chi allora vuole partecipare in condizioni paritarie a questo *logos* mondializzato e globalizzato, in cui idealmente l'*agorà* di Atene è l'intero pianeta, deve mettere sullo stesso piano la costrizione al velo in Afghanistan e l'abbandono sulle strade degli *homeless* negli USA, l'infibulazio-ne del clitoride in Somalia e la vendita di armi da guerra nei supermercati negli USA, il matrimonio combinato dalle famiglie nelle campagne della Turchia e la libera convivenza fra sessi (o all'interno dello stesso sesso) in Olanda o in Danimarca.

Un relativista assoluto dirà a questo punto che non esiste e non può esistere un criterio filosofico veritativo che possa prima confrontare questi modi di vita e poi "giudicarli" in termini di male minore eIo di bene maggiore. Dal momento che ogni dialettica ha sempre necessariamente un presupposto non dialettico all'origine, ed anche in questo caso non può essere che così, diremo che il presupposto non dimostrato ed indimostrabile sta nel semplice e nudo fatto che i partecipanti potenziali al dialogo (comunità ed individui) accettino di parteciparvi. Il secondo presupposto non è però un presupposto, e consiste nel convincimento che esista un *Universale etico* e *politico* (per ora lasciamo aperto il problema se lo sia alla Platone, alla Plotino, alla Hegel o alla Marx) che si possa raggiungere attraverso il dialogo.

L'utopia dialogica sarebbe allora quella che potesse portare consensualmente a queste conclusioni: è bene che le donne possano portare sul capo quello che vogliono, fazzoletti, *foulards* oppure se lo vogliono niente; è bene che nessuno venga lasciato a dormire per strada per mancanza di soldi; è bene che l'infibulazione del clitoride femminile venga proibita per legge; è bene che il matrimonio sia libero ma non combinato, e che comunque il matrimonio eterosessuale potenzialmente famigliare non venga messo giuridicamente sullo stesso piano delle libere (e sacrosantemente permesse e

tutelate) unioni di altro genere. Eccetera, eccetera.

Il lettore dirà che in questa esemplificazione io non ho affatto raggiunto l'universalità, ma ho semplicemente manifestato le mie personali empiriche preferenze politiche e culturali, socialmente rivoluzionarie e culturalmente più conservatrici. Naturalmente è così, e lo ammetto apertamente. Ma io non pretendo di essere il *logos*, come non pretendevano di esserlo Platone (il *logos* è *l'Uno-Bene),* Plotino (il *logos* è *l'Uno-Bene* inteso come divinità che emana la sua pienezza), Hegel (il *logos* è *l'Assoluto),* eccetera. Ogni individuo empirico, come io sono, è sempre e soltanto una parte minima del tutto, una vera e propria casualità storica e psicologica, ma questo non significa che questo individuo non "partecipi" *(metexis)* di un comune elemento razionale che ci lega tutti in una *comunità ideale.*

La *comunità ideale,* appunto, viene rispecchiata e raddoppiata da una filosofia idealista. Essa non c'è ancora. Quella di Hegel era ottima ai suoi tempi, ma era caratterizzata da elementi di eurocentrismo e di occidentalismo a volte quasi razzistico (e si leggano le sue considerazioni sui musulmani, sull'Africa, sulla Cina, sull'India, eccetera). Quella di Marx era (a mio avviso, naturalmente) ancora migliore, ma era indebolita da un mito sociologico proletario (inesistente) sul quale veniva proiettata l'intera umanità futura, che era considerata e concepita come una sorta di *Proletariato Ideale* finalmente Unificato, ed unificato speculativamente attraverso il negativo della precedente lotta di classe (lato dialettico), rivolta a superare il punto di vista capitalistico-borghese (lato astratto-intellettualistico).

Se quanto dico è anche solo in piccola parte vero, ne consegue che oggi abbiamo bisogno di una nuova filosofia idealistica e dialettica mondiale, di cui quelle di Platone, Plotino, Fichte, Hegel e Marx non saranno che delle anticipazioni.

Ed a questo auspicio devo fermarmi. Se infatti pretendessi di cominciare a “concretizzare" questo ancora inesistente *logos* globalizzato finirei inevitabilmente nella situazione dell'italiano pittoresco impersonato dal comico Alber*io* Sordi a Londra, e cioè di “farsi ridere dietro da tutti". Come nella vita di tutti i giorni è bene non credersi Napoleone, che tutte le barzellette connotano come segno inequivocabile di pazzia, così in filosofia è bene non credersi Platone, Hegel e Marx. Ma un conto è non credersi questi nobili personaggi *en presbeia kai dynamei* (in nobiltà e forza), come direbbe Platone, e un conto è invece non imparare da loro il *logos* ad un tempo dialettico ed ontologico.

Assicuro il lettore che personalmente ho sempre cercato di imparare da loro, e continuerò a farlo.

Capitolo sedicesimo

Conclusione e sintesi

Una breve ricostruzione della storia della dialettica, come quella intrapresa ed esposta nei quindici precedenti capitoli, presuppone una preventiva lettura della storia della filosofia occidentale, che l'attuale globalizzazione ha comunque in una certa misura mondializzato.

Si pone allora un problema, che è opportuno discutere in questa conclusione: è possibile scrivere *oggi* una storia “sensata" della filosofia occidentale che non cada da una parte nella semplice *dossografia,* e cioè nella pura e semplice esposizione neutra ed asettica, anche se “onesta", delle filosofie volta a volta prese in considerazione, o dall'altra parte in una irritante *ideologia*, in cui i vari pensatori esposti sono incasellati nelle due lavagne dei “buoni" e dei “cattivi" in funzione del punto di vista settario del compilatore che si erge a (ridicolo) tribunale definitivo della storia?

Non so se sia possibile, ma so che si può sempre provare a farlo. L'applicazione del metodo dialettico alla storia della filosofia dovrebbe sempre tener conto della *Contingenza* (nella genesi storica e sociale di una filosofia) e della *Permanenza* (della sua validità che resiste all'azione corrosiva del tempo). Questo non significa affatto che tutti i filosofi esposti debbano esserci “simpatici" oppure (il che è assolutamente impossibile) che noi dobbiamo condividerli tutti. Chi condivide tutti non condivide in realtà nessuno.

In questo mio scritto, ad esempio, il lettore si è certo

accorto che io condivido assai poco Kant e condivido molto di più Hegel. Non vedo come sarebbe possibile scrivere oggi una storia della filosofia che non fosse una mera *dossografia* per esami universitari senza prendere filosoficamente posizione o per Kant o per Hegel. Kant e Hegel, infatti, rappresentano due risposte alternative al problema dell'atteggiamento verso la cosiddetta “metafisica", termine improprio ed ambiguo che poi vuol dire quasi sempre adesione o meno ad una concezione veritativa della conoscenza filosofica integrata (ma non esaurita) dalle conoscenze scientifiche specialistiche.

E dunque assolutamente impossibile chiedere ad uno storico della filosofia - che non intenda solo scrivere una monografia specialistica - di essere “neutrale" rispetto all'impostazione ed alla soluzione dei principali problemi filosofici. Solo un venditore di tappeti può pensare che il filosofo possa non essere in qualche modo “di parte". *La filosofia è infatti un dialogo fra parti.* Solo un paranoico in crisi di delirio di onnipotenza potrebbe pensare di essere il *Tutto* e di parlare in suo nome. Il *Tutto* peraltro esiste, ma è conoscibile solo dalle sue *Parti*, che restano *Parti* per ragioni ontologiche ineliminabili. Chiunque ha il diritto di credersi Dio, oppure di parlare a suo nome. Se è innocuo, non fa male a nessuno. La sola cosa che non può fare è partecipare ad un dialogo filosofico.

La storia della filosofia occidentale è inevitabilmente sempre oggetto di una *“grande narrazione" (grand récit),* per usare il termine del filosofo francese Jean-Francois Lyotard, grande narrazione filosofica della storia dell'occidente che non è in quanto tale né classica, né moderna, né tantomeno postmoderna, ma è solo la ricaduta inevitabile (ed a mio avviso del tutto legittima) del tentativo insito nella natura umana di *dare un senso compiuto* a ciò che di per sé ne sarebbe privo, e cioè la concatenazione temporale delle produzioni filosofiche.

E tuttavia la rinuncia alla grande narrazione

filosoficamente sorvegliata ci fa cadere dalla padella nella brace, e cioè nella falsa antinomia dossografia/ideologia. La *dossografia,* che è sempre utilissima ed a volte provvidenziale, da Diogene Laerzio a Nicola Abbagnano (autore della migliore dossografia filosofica italiana dell'ultimo cinquantennio), è costruita sulla rinuncia anticipata alla dialettica fra *Contingente* e *Permanente* nella storia della filosofia, ed il lettore (o lo studioso) che vi si forma sopra sarà inevitabilmente portato a pensare che le categorie filosofiche cadano dal cielo o nascano dalla fantasia creatrice umana pura, perché la loro genesi storica e sociale è programmaticamente esclusa. L'ideologia, che in linea di massima è peggiore della semplice dossografia, incasella le produzioni filosofiche nel letto di Procuste della polemica politica di breve respiro, ed ha come caratteristica la negazione del carattere veritativo della conoscenza filosofica stessa, sempre relativizzata agli scontri politici e sociali dell'epoca e sempre privata della sua aspirazione all'eternità.

Sapendo di scrivere in ogni caso una *grande narrazione*, cioè qualcosa che il mondo non contiene ma che noi in qualche modo aggiungiamo al mondo, si tratta di sottoporre questa grande narrazione ad un controllo filosofico. E questo controllo non può che essere il *dialogo*. Il primo e massimo esempio di dialogo filosofico, il *logos sokratikos*, non può fare a meno di utilizzare la dialettica come strumento di confutazione, prima, e come via ascendente verso il concetto vero, poi. Qui, e solo qui, la filosofia si *stacca* dalla religione, senza che questo implichi affatto automaticamente che debba negarla (o approvarla).

La filosofia esiste allora sempre e solo all'interno di uno spazio dialogico e critico fra almeno due filosofi, in *agone amichevole*. L'agone è qualcosa in cui qualcuno vince e qualcuno perde, e l'*agone amichevole* è quello in cui il perdente è anche lui soddisfatto se può riconoscere che il vincitore ha meritato di esserlo.

Al di là delle utilissime dossografie, io conosco tre vere e proprie storie della filosofia occidentale elaborate negli ultimi secoli, quella di Hegel, quella di Heidegger ed infine quella costruita da vari autori all'interno del comunismo storico novecentesco recentemente defunto (1917-1991). Le riassumerò brevemente e senza alcuna pretesa di completezza, per poi tornare all'uso della dialettica come criterio per poterle in qualche modo giudicare.

Hegel è stato il primo grande filosofo che ha cercato di costruire una storia della filosofia sensata ed appunto "filosofica", che non fosse solo un racconto dossografico alla Diogene Laerzio. Ho già fatto notare in un precedente capitolo che egli era stato in un certo senso preceduto da Aristotele, che aveva idealmente organizzato il pensiero precedente (ai suoi tempi già vecchio di due secoli) intorno al concetto di causa *(aitia, aition),* o più esattamente intorno al concetto ordinatore delle quattro cause. Si trattava però di un principio del tutto estrinseco, che tagliava fuori come inesistente, o più esattamente come inavvertito, il problema della minaccia sociale di perdita del senso della *convivenza comunitaria*, che invece io mi sono permesso di mettere all'*origine del pensiero filosofico*.

Non è comunque un caso che Hegel sia stato il primo fondatore moderno della storia della filosofia come "racconto unitario sensato". Kant non poteva esserlo, perché si muoveva all'interno delle due opposizioni assolutamente “astratte" fra conoscenza vera e fenomenica e conoscenza impossibile e metafisica, da un lato, e fra etica autonoma e formale ed etica eteronoma e contenutistica, dall'altro. Il lettore qui potrà forse dissentire, ma a mio avviso su queste basi dicotomiche si può fare solo della dossografia.

Hegel invece trasferisce il suo modello dialettico di passaggio graduale e contraddittorio dall'*astratto* al *concreto* (più esattamente, dall'*essere* al *concetto* attraverso la

mediazione necessaria dell'*essenza*) dalla *semplice logica*, e cioè da Dio prima della creazione del mondo, al *mondo realmente creato*, e cioè alla *storia intesa come concetto trascendentale riflessivo*. In questo modo la storia della filosofia *acquista un senso*, e questo senso consiste nella sempre maggiore concretizzazione delle categorie logiche attraverso i vari filosofi successivi, nessuno dei quali semplicemente “sbaglia" oppure “ha ragione", concorrendo tutti invece al grande lavoro dello *Spirito,* ed essendo in questo modo tutti “eroi del pensiero".

Trovo personalmente questa concezione di Hegel sensatissima, e non la considero affatto in modo meschino (come hanno fatto Schopenhauer e Kierkegaard nella generazione immediatamente posthegeliana, e come fanno oggi tutti i nani e tutte le ballerine della superficialità contemporanea) una pensata arbitraria di uno svevo che si credeva Dio, ma la considero invece una normale e fisiologica produzione del punto arto raggiunto dall'autocoscienza filosofica occidentale nel momento magico del passaggio dall'illuminismo al romanticismo.

La concezione di Hegel fu poi alla base della riforma del 1923 di Giovanni Gentile, che soggettivamente avrebbe sperato che l'insegnamento della filosofia in Italia non prendesse la via dossografica della filastrocca di opinioni casuali (via quanto mai diseducativa, perché comunica l'idea che la filosofia sia un insieme inutile e casuale di “pensa te" soggettive quasi sempre paradossali ed insensate, del tipo “penso dunque sono" oppure “L'Io pone il Non-Io"), ma riprendesse la corretta impostazione di Hegel. Tutto questo si rivelò impossibile.

Quella di Hegel era un'utopia logica e concettuale. Dopo la sua morte il positivismo distrusse alle fondamenta il principio razionale che la reggeva, sostituendolo con l'idea che la filosofia è solo un momento adolescenziale della storia del progresso, e che l'unico parametro reale per poter giudicare il progresso stesso è il sempre maggiore affinamento matematico

delle leggi scientifiche. Il *Vero,* in questo modo, non è il *Concreto* delle determinazioni della *convivenza umana* metaforizzata attraverso la categoria del *Bene,* ma diventa $E=mc^2$, e cioè un'equazione. E questo con tutto il rispetto per Einstein, che non era personalmente un positivista, ed era invece attratto dalla sintesi filosofica di Spinoza, per cui la verità non consisteva in una laurea in scienze naturali, ma nella conoscenza intellettuale di Dio (e si legga per questo il quinto libro dell'Etica).

La storia della filosofia di Hegel resta così il modello di un'utopia non realizzata. In trentacinque anni di insegnamento della filosofia non ho mai visto un solo collega ispirarsi a questa concezione nella pratica quotidiana del suo insegnamento. Io stesso non l'ho fatto mai, il che ovviamente non è un argomento, perché potrebbe darsi che Hegel abbia avuto assolutamente ragione, e che i tempi storici che l'hanno seguito hanno preso un'altra strada non perché fosse migliore o più “scientifica", ma perché evidentemente il tempo della casuale dossografia rispecchia il tempo dello scontro politico-sociale fra principi “astratti", e cioè fra principi del tutto particolari o al massimo “dialettici", e cioè incapaci di sintesi speculativa. Ma non è detto che ciò che è stato impossibile nel recente passato lo sia anche nel futuro.

La storia della filosofia disegnata e concretizzata da Heidegger rappresenta invece a prima vista un semplice rovesciamento di quella di Hegel. Mentre in Hegel il pensiero era in *progresso* nel corso dei secoli, ed il filo conduttore di questo progresso era la sempre maggiore concretizzazione delle categorie filosofiche stesse, in Heidegger il pensiero occidentale è invece segnato da una *decadenza*, dovuta al fatto che le scelte teoriche di Platone hanno innescato un processo “metafisico" alla fine del quale si ha la risoluzione “tecnica", e quindi anonima, impersonale ed insuperabile *(Gestell)* della storia dell'Occidente, divenuto nel frattempo con la globalizzazione

economica mondiale il modello dell'intero pianeta. È chiaro che Heidegger è stato influenzato in questa concezione da Nietzsche, che già a suo tempo aveva rivolto a Socrate ed a Platone accuse in fondo non poi così lontane da quelle di Heidegger (intellettualismo, fissazione per la semplice essenza e quindi oblìo dell'essere in quanto tale, eccetera). Il fatto poi che in un secondo tempo Heidegger abbia criticato lo stesso Nietzsche, considerato in termini di coronamento della tradizione soggettivistica occidentale e non in termini di critico e “martellatore" di quest'ultima, non cambia però l'essenziale della lettura heideggeriana.

Come nel caso di Hegel, anche nel caso di Heidegger è impossibile “saltare" la valutazione complessiva in termini storici e sociali. Hegel scrive nel momento magico dell'utopia romantica della pienezza dei tempi, in cui si poteva pensare che l'*Autocoscienza* non fosse un'invenzione arbitraria di un signore di Stoccarda con cattedra a Berlino, ma fosse invece il modo astrattizzato di indicare un progresso reale nella storia dell'umanità, sia pure solo occidentale e non ancora mondializzata. Heidegger scrive dopo il 1918, in cui l'empirica sconfitta della Germania guglielmina era stata già interpretata da Spengler in termini di “tramonto dell'Occidente" *(Untergang des Abendlandes),* senza dimenticare appunto che nella lingua tedesca “occidente" si traduce con “terra della sera". Heidegger, che una storiografia frettolosa, ideologizzata, incline al *gossip* (la sua relazione con Hannah Arendt ha oggi una bibliografia più ampia di quella rivolta al suo pensiero filosofico propriamente detto) ha ridotto a provinciale tedesco in piccozza e cappello tirolese simpatizzante per Hitler, fu invece un grandissimo filosofo.

I grandi filosofi sono l'equivalente culturale dei sismografi, in quanto “registrano" (per chi sa leggere le loro carte sismografiche) i grandi mutamenti culturali d'epoca. Ora, il grande mutamento culturale del Novecento è stata la prima

guerra mondiale (19141918), il grande “bagno di sangue civile" consensuale scatenato dalle borghesie europee. Anche se oggi questo bagno di sangue tende ad essere “assolto" dal circo mediatico-politico, e visto anzi come un grande evento patriottico interclassista nazionale, laddove vengono indicati esclusivamente come “cattivi" i totalitarismi politici del Novecento, ogni individuo libero e non completamente rincoglionito dal

Politicamente Corretto e dal *Lessico dell'impero* capisce perfettamente che la radice del male europeo del Novecento non sta nei cosiddetti "dittatori" del periodo fra le due guerre mondiali, ma sta in quegli anonimi diplomatici in marsina che hanno scagliato milioni di uomini a scannarsi l'un l'altro.

Heidegger almeno capisce e registra in modo sismográfico questo fatto epocale, e per questo la sua storia della filosofia segnata dalla categoria di decadenza *(parakmé),* almeno ci dice qualcosa sul mondo, laddove il chiacchericcio liberale non è altro che un rumore di fondo del ben più importante altoparlante delle quotazioni di borsa.

II metodo di Marx avrebbe forse potuto inaugurare un tempo nuovo nella storia della filosofia. Non fu così. Fu un'occasione mancata, mancata per troppo positivismo e per troppo ideologismo. Secondo un'interessante testimonianza personale di Belfort Bax, Engels era un maniaco della deduzione delle teorie filosofiche e religiose dalle condizioni storiche e sociali. Lo scettico empirista inglese Belfort Bax allora lo sfidò a "dedurre" le scuole gnostiche del tardo impero romano, ed Engels si sarebbe dichiarato sconfitto, non avendo saputo farlo. Sia detto del tutto incidentalmente e senza presunzione, se c'è una cosa facile da fare è proprio spiegare con il metodo storicogenetico la nascita e lo sviluppo delle scuole gnostiche nel tardo impero romano.

Ma non sta qui il nocciolo della questione. Ed il nocciolo sta in ciò, che Engels aveva effettivamente intuito l'esistenza di

un metodo genetico nella costituzione delle categorie filosofiche, ma non credendo nella filosofia stessa, e cioè nella sua capacità di conoscenza veritativa della realtà, finì per ridurla a semplice elencazione delle cosiddette “leggi logiche del pensiero", oppure a supporto unificatore delle scienze particolari nella cosiddetta “concezione scientifica del mondo" (e si veda in Italia il “materialismo dialettico" di Ludovico Geymonat).

In questo modo tutte le conquiste di Fichte e di Hegel furono perdute, e si tornò di fatto a Kant, per cui non esisteva una “dottrina della scienza" che pensasse insieme forma e contenuto, ma soltanto una logica formale. La filosofia marxista nacque allora (ma ne ho già parlato nel capitolo tredicesimo) come una forma di kantismo (Lange) e di positivismo (Laas), per cui il criterio di demarcazione fra (cosiddetto) idealismo e (cosiddetto) materialismo non era logico eIo ontologico, ma era soltanto gnoseologico (il cosiddetto primato, in termini di precedenza, fra essere e pensiero, intesa come teoria del riflesso conoscitivo).

Su queste basi equivoche, non ci poteva essere nessuna storia dialettica della filosofia. La storia della filosofia non sopporta l'elencazione dei cattivi e dei buoni in due distinte lavagne. Scrivere su due distinte lavagne, ognuno lo capisce, è il massimo di pensiero non dialettico, perché la dialettica scrive su di una lavagna unica, e collega nomi e categorie con freccette che indicano complementarietà ed azione reciproca. A questa fallacia preliminare si aggiunse subito l'ideologizzazione e la politicizzazione parossistica e maniacale di tutti i pensatori e di tutte le scuole di pensiero (Protagora progressista e Platone reazionario, Epicuro progressista e Plotino reazionario), in un crescendo demenziale che trova nei manuali sovietici (e cinesi, per quanto ne so) il loro punto massimo di assurdità pura alla Kafka ed alla Borges.

Come si spiega questa deriva demenziale? Se un Belfort

Bax me lo chiedesse, direi che questa deriva demenziale raddoppia nel mondo rarefatto della storia della filosofia la dicotomia oppositiva fra *Borghesia* e *Proletariato*, che vengono simbolicamente “retrodatati" fino ad Efeso, Atene e Mileto in modo da istituire una *grande narrazione* immaginaria in cui i partiti, socialista prima, e comunista poi, sono visti come le locomotive della storia universale. In questa immagine antropomorfizzata del mondo si ha così in modo assolutamente religioso prima una *divinità-vasaio*, che modella il mondo partendo dall'argilla, poi una *divinità-artigiano*, che è già in possesso di modelli aritmetici per progettare le cose, poi una *divinità-orologiaio*, che dà la prima spinta caricando la pendola del cosmo per poi lasciar fare integralmente alle rotelline ed ai congegni mirati di questa pendola stessa, ed infine una *divinità-locomotiva* che in un mondo laicizzato e collocato sui “binari" del progresso conduce i passeggeri della *Classe Unica* alla *Stazione Finale* di un *Comunismo* concepito come *Fine della Storia*, modello demenziale del tutto privo di dialettica che non cambia con il gioco linguistico delle tre carte consistente a chiamare la storia Preistoria e la fine della storia Storia vera e propria.

D'altra parte, non è a mio avviso una soluzione neppure la concezione cinese della dialettica della scuola *yin-yang* e della contraddizione intesa come *mao-dun* (lancia-scudo), concezione che come è noto fu di Mao Tse Tung, perché in questo modo si perde il momento della sintesi storica speculativa e si approda ad una sorta di eraclitismo senza Eraclito.

Siamo dunque per ora privi di una sensata storia della filosofia. Ma questo non deve stupirci, perché un mondo insensato non può produrre una storia della filosofia sensata. Ci si lamenta del cosiddetto “materialismo", e poi non si capisce che questo materialismo non consiste nell'adesione alle teorie di Feuerbach, ma semplicemente nel consumismo, e cioè nella

riduzione dell'uomo a semplice unità “materiale" di consumo. Ci si lamenta del cosiddetto “nichilismo", e poi non si capisce che una società basata sul dominio totalitario del valore di scambio e della merce divinizzata è appunto nulla, perché il valore di scambio *non* è un fondamento, né etico né ontologico. Il ricorso a Dio come garanzia suprema contro il materialismo ed il nichilismo è in proposito destinato a fallire *a priori*, e fallirà sicuramente anche *a posteriori*, se non si colgono le radici materiali (uso finalmente questa parola) di questi due *“ismi"*.

Ma qui il mio studio *finisce,* e la filosofia del presente *comincia.* Non sarò certo io a scriverla, ma qualcuno prima o poi (e spero prima) la scriverà. Su questo nutro un moderato ma saldo ottimismo.

Capitolo diciassettesimo

Nota bibliografica generale commentata

Questo saggio sulla storia della dialettica, che compendia anche molte mie sparse riflessioni precedenti ed in una certa misura le sistematizza in vista di un auspicabile approfondimento ulteriore, è dedicato ad un gruppo di amici (in particolare Giuseppe Bailone, Carmine Fiorillo, Luca Grecchi, Diego Melegari e Gianfranco Padello) che contro venti e maree ed attraverso momenti difficili ha continuato a tenere aperto uno spazio di discussione iniziato nel 1997 con la casa editrice CRT ed ora passato alla nuova casa editrice Petite Plaisance, sempre di Pistoia. E tipico del nostro tempo che il mantenimento di uno spazio di riflessione filosofica, pur senza disprezzare in alcun modo l'attività universitaria e quella politica, ed anzi utilizzandone spesso i risultati, si fondi principalmente su rapporti personali al di fuori di ortodossie politiche identitarie di appartenenza megapartitica eIo micropartitica, oppure di divisioni specialistiche del lavoro di tipo universitario.

Nella stessa casa editrice sono state recentemente pubblicate due opere consacrate alla dialettica. La prima, che costituisce un numero della rivista *Koinè* (Aa.Vv., *Dialettica oggi,* 2005), comprende interventi di studiosi noti e meno noti, in cui il lettore può trovare un'ampia gamma di stimoli e di approfondimenti su autori antichi (Platone, Aristotele) e moderni (Kant, Hegel, Marx, Nietzsche). La seconda (C. Preve-L. Grecchi, *Marx e gli antichi greci,* 2006) espone in forma

dialogica un contenuto analogo a quello del presente saggio, il cui punto ispiratore essenziale è quello della sostanziale continuità ideale fra antichi e moderni, e cioè fra la filosofia greca classica e la filosofia dialettica moderna, continuità ideale che è anche sempre affermata nelle opere di Luca Grecchi, e che merita di essere rivendicata.

In Italia infatti, sotto l'influsso della critica alla dialettica di Hegel e di Marx operata da Lucio Colletti e dalla sua scuola, che ha sempre indicato come punto debole e “metafisico" gli elementi di continuità e di contiguità fra la dialettica antica e quella moderna, sostenendo che bisognava liberarsi di questi elementi per accedere ad un pensiero veramente “scientifico" e “moderno", si è fatta strada in molti ambienti (ma le cose stanno forse lentamente cambiando oggi) l'idea che la dialettica fosse un “cane morto" da abbandonare nei grandi ripostigli delle cose vecchie.

L'opinione mia e di Grecchi è esattamente opposta. La dialettica di Hegel e di Marx, che deriva dallo “strappo" che Fichte seppe coraggiosamente fare nei confronti del pur ben emerito (a suo tempo) criticismo di Kant, è certamente diversa da quella di Platone e di Plotino (è infatti bimondana e non monomondana), ma ha indubbiamente aspetti fortemente affini. E questo, lungi dall'essere un male, è un bene. Anzi, è proprio stupendo che sia così. Non può infatti esserci un popolo civile senza metafisica. No alla parola d'ordine della fine della metafisica. La metafisica invece ci vuole, purché sia buona. E si tratta allora di vedere che cosa sia la “buona metafisica" di cui siamo in cerca.

Ed ora alcuni titoli generali sulla dialettica. È consigliabile per il lettore non specialista il ricorso ad un buon dizionario filosofico ed a una buona storia della filosofia.

Per quanto riguarda i dizionari filosofici consiglio quello classico di N. Abbagnano, *Dizionario di Filosofia*, Utet, Torino, 1964 (più volte ristampato, ed ora arricchito e migliorato dalla

benemerita opera di F. Fornero), e quello più agile ma molto soddisfacente curato da P. Rossi, *Dizionario di filosofia*, La Nuova Italia, Firenze, 2000. La storia della filosofia di Abbagnano è stata probabilmente la più solida e meglio riuscita dell'intera seconda metà del Novecento italiano, e ne fanno fede le continue ristampe e la sua innegabile utilizzabilità. Nello stesso tempo essa è costruita sulla base del rifiuto integrale del metodo della deduzione storica e sociale delle categorie, che io invece uso in questo saggio, rischiando consapevolmente l'errore di riduzionismo che il metodo genetico comporta. Tutto questo non avviene certamente a caso. Il metodo dell'astrazione semantica del significato del concetto destoricizzato e della parola che lo connota è a mio avviso l'equivalente del primo momento dialettico di cui parla Hegel, quello della astrazione intellettuale, ed è dunque non un errore, ma un momento necessario da cui bisogna assolutamente passare. Non è però il momento finale. C'è infatti un secondo momento, quello propriamente dialettico, che coincide con l'uso ideologico del termine in un contesto storico determinato, momento in cui sciaguratamente il marxismo si è sempre fermato, e ci vorrebbe un terzo momento, quello speculativo, in cui appunto è necessario fondere dialetticamente insieme in un'unità contraddittoria il momento della *Contingenza*, o della genesi storica e sociale delle categorie, ed il momento della *Permanenza,* o della validità universale spaziale e temporale di esse. Ma questo è appunto lo “scheletro metodologico" di questo mio saggio.

Un manuale di storia della filosofia da cui ho imparato molto (e ne ho conosciuti ed impiegati molti in 35 anni di lavoro come insegnante di filosofia, e posso quindi considerarmi senza presunzione un vero esperto nel loro uso) è quello di M. Bontempelli e F. Bentivoglio, *Il senso dell'essere nelle culture occidentali,* Trevisini, Milano, 1992. Faccio riferimento soprattutto alla ipotesi sulla nascita della filosofia

presocratica come risposta ad una minaccia di insensatezza sociale, in primo luogo, ed alla valorizzazione di Platone ed Hegel, in secondo luogo. Ritengo tuttavia che ci sia anche una lettura di Hegel eccessivamente “monomondana", come se Hegel fosse solo una sorta di Plotino *redivivus* e di neoplatonico moderno, dimenticando che la logica hegeliana è sempre e solo un Dio prima della creazione del mondo, e diventa “concreta" (e cioè esistente) solo a partire dalle determinazioni storiche, e non prima. In ogni caso, ho imparato molto anche dal loro lavoro *Percorsi di verità nella dialettica antica*, Spes, Milazzo, 1996, in cui si parla di Eraclito, Platone e Plotino.

Il libro collettivo *Studi sulla dialettica,* Taylor, Torino, 1958 (poi più volte ristampato) tratta separatamente Platone, Aristotele, gli stoici, Kant, Hegel e Marx, ed è tuttora un piccolo capolavoro di chiarezza nello spirito di Nicola Abbagnano e Norberto Bobbio. Estremamente utili sono i tre volumi curati da E Vidoni, *Le dialettiche antica, moderna e contemporanea,* Canova, Treviso, 1996.

Tornando ora alla successione cronologica degli argomenti, è prima di tutto necessario porsi il problema degli influssi orientali sulla dialettica greca antica. Per questo si veda H. Frankfort, *La filosofia prima dei greci,* Einaudi, Torino, 1966. In mancanza di fonti certe, il problema non può essere risolto per via filologica, ma solo congetturale o attraverso indizi. Personalmente, non dubito che la filosofia abbia anche avuto influenze indiane, egiziane e mesopotamiche, ma credo anche fermamente che essa sia così come la conosciamo un prodotto *originale* ed *irripetibile* dei greci, e *solo* di essi.

Così come l'idea generica di evoluzione è presente anche in molti popoli primitivi (mi scuso per questo termine improprio, ma non intendo usarlo in modo razzistico, al contrario), ma la prima vera e propria teoria dell'evoluzione è quella di Darwin del 1859, nello stesso modo (ed ancora di più) spunti filosofici ci sono senz'altro anche presso i pigmei Mbuti

o i nomadi del deserto del Gobi, ma la filosofia vera e propria è un originale prodotto dei greci.

Un'ottima introduzione ai primordi della filosofia greca è nel capolavoro assoluto di G. Thomson, I *primi filosofi,* Vallecchi, Firenze, 1973.

Un inquadramento sobrio e preciso di molti problemi storici è in AA.VV, *Marxismo e società antiche* (a cura di M. Vegetti), Feltrinelli, Milano 1977.

Sui cosiddetti "presocratici" consiglio le due ottime antologie commentate: *I presocratici* (a cura di A. Capizzi), La Nuova Italia, Firenze 1984, *e I presocratici* (a cura di S. Maso), Paravia, Torino, 1993. Utile è anche una lettura di ciò che resta della produzione sofistica (cfr. *I sofisti,* a cura di A. Capizzi, La Nuova Italia, Firenze, 1976).

Sulla figura di Socrate molto buona è la sintesi francese di F. Wolff, Socrate, PUF, Paris 1983. Fra le antologie italiane consiglio *Socrate* (a cura di G. Cambiano), Principato, Milano, 1970 e *Socrate* (a cura di A. Capizzi), La Nuova Italia, Firenze 1973.

L'insieme di citazioni che ho usato per la definizione precisa della dialettica di Platone è ricavato dallo stupendo saggio di J. Brun, *Platon,* PUF, Paris 1963.

Sulla dialettica platonica ottima l'antologia critica e commentata di Platone, *La dialettica* (a cura di W. Cavini), Le Monnier, Firenze 1982, con ricca bibliografia di orientamento.

Su Aristotele consiglio lo studio introduttivo di P. Doni-ni, *La filosofia di Aristotele,* Loescher, Torino 1982. Un vero piccolo capolavoro di orientamento è il saggetto di E. Berti, *Logica aristotelica e dialettica*, Cappelli, Bologna, 1983. Berti ha anche curato una raccolta di saggi illuminanti sulla dialettica che consiglio incondizionatamente al lettore (cfr. AA. VV., *La contraddizione*, Città Nuova editrice, Roma, 1977).

Su Epicuro consiglio l'ottima raccolta di P. Innocenti, *Epicuro e l'epicureismo,* Theorema, Milano, 1994. Ci si trovano

anche le opinioni di Hegel e di Marx su Epicuro, assolutamente fondamentali per poter inquadrare bene il loro stesso pensiero dialettico.

Si veda su Rousseau P. Casini, *Introduzione a Rousseau,* Laterza, Bari, 1974 e A. Illuminati, *Rousseau,* La Nuova Italia, 1975. Il migliore bilancio filosofico di Rousseau, a mio avviso, resta però pur sempre quello fatto da Hegel, che i successivi commentatori (Merleau-Ponty, eccetera) non hanno fatto che riprendere in vario modo.

La filosofia di Kant non è un oggetto specifico di questo studio. Si veda comunque, per inquadrare il pensatore, F. Mori, *La filosofia di Kant,* Loescher, Torino, 1990. Sul diritto a mentire e sulla soluzione kantiana, a mio avviso rivelatrice della sua “astrattezza", cfr. P. Boituzat, *Un droit de mentir,* PUF, Paris 1993. Sul divorzio fra Kant e Fichte, vera matrice dell'idealismo moderno, cfr. C. Cesa, *Le origini dell'idealismo,* Loescher, Torino 1981.

Il “pianeta Hegel" è talmente vasto che mi limiterò qui a ricordare soltanto le utilizzazioni dirette che ne sono state fatte nel mio saggio. Si veda per iniziare V. Verra, *La filosofia di Hegel,* Loescher, Torino, 1979. Le citazioni sulla dialettica di Hegel sono state riprese da R. Serreau, *Hegel,* PUF, Paris 1972, testo per molti aspetti insuperabile per chiarezza, concisione e precisione. Il testo base è ovviamente G. F G. Hegel, *Scienza della logica,* Laterza, Bari, 1978. Sconsiglio di leggere questo testo senza aiuti. Per questo aiuto, all'inizio necessario, si può usare E. Fleischmann, *La logica di Hegel,* Einaudi, Torino, 1975, ed ancor meglio AA. VV. *La logica di Hegel* e *La Dialettica* (a cura di M. Sacchetto), Paravia, Torino, 1993. Utile è anche S. Landucci, *La contraddizione in Hegel,* La Nuova Italia, Firenze, 1978.

L'interpretazione che ho dato di Marx è esclusivamente farina del mio sacco, e non ritengo allora opportuno autocitarmi, anche se, come dice un proverbio inglese, la

beneficenza dovrebbe cominciare a casa propria. Mi limito allora a pochissimi testi che hanno avuto un'influenza decisiva nella mia personale interpretazione della dialettica in Marx. Il primo è il capolavoro immortale di K. Kosìk, *Dialettica del concreto*, Bompiani, Milano, la cui lettura ha contribuito molto a confermarmi nella mia vocazione filosofica. Il secondo è un testo purtroppo introvabile dopo il crollo dell'URSS, e cioè E. Ilenkov, *Logica dialettica*, Edizioni Progress, Mosca, 1978. Data la soffocante censura dei bisonti burocratici sovietici del tempo, Ilenkov deve usare un linguaggio “esopico", ma il succo del suo discorso viene fuori lo stesso. Se i gruppi dirigenti sovietici avessero saputo pensare in quel modo “dialettico", forse il baraccone avrebbe potuto salvarsi. Mi rendo conto però che se mia nonna avesse avuto le ruote sarebbe stata una locomotiva.

Le mie tesi sul materialismo, o più esattamente sul nonmaterialismo di Marx saranno certo sembrate strane a prima vista. Non mi pare proprio il caso. La dialettica serve proprio a questo, ad abituare ai paradossi. Nella storia della filosofia, o almeno a me sembra, il materialismo non è mai stato una posizione “dialettica", ma ha sempre “lavorato" per altri scopi. Per accompagnare con l'idea di “materia" la ricerca scientifica (cfr. A. Pacchi, *Materia,* Isedi, Milano, 1976). Per avallare posizioni apertamente edonistiche (cfr. A. Schmitt, *Il materialismo antropologico di Feuerbach,* De Donato, Bari, 1975). Come sinonimo puro e semplice di ateismo, e cioè di inesistenza di Dio. Come sinonimo leopardiano di consapevolezza della fragilità umana (cfr. S. Timpanaro, *Sul materialismo,* Nistri-Lischi, Pisa, 1975). In quanto al materialismo dialettico, lo considero un equivoco increscioso. Se qualcuno vuol sentire l'altra campana, che invece espone le argomentazioni per la sua condivisione, legga E. Fiorani, *Engels ed il materialismo dialettico*, Feltrinelli, Milano, 1971. Le tesi del filosofo svedese Liedman, che a mio avviso dimostrano che in Hegel non c'è mai stata nessuna teoria delle leggi dialettiche,

che sono una superfetazione positivistica posteriore di Marx e di Engels, sono contenute in AA. VV., *Engels, savant et révolutionnaire,* PUF, Paris 1997.

Sulla testimonianza di Belfort Bax a proposito della tendenza di Engels a “dedurre" socialmente tutte le produzioni filosofiche religiose, si veda *Colloqui con Marx ed Engels* (a cura di H. M. Enzensberger), Einaudi, Torino, 1977, p. 458. Una testimonianza interessante sulla furia teologica di Lenin nel difendere il materialismo dialettico si ha in N. Valentinov, *I miei colloqui con Lenin,* Il Saggiatore, Milano, 1969. Il fatto che la filosofia materialistica dovesse “riflettere" una (inesistente) tendenza all'inevitabile passaggio al socialismo era evidentemente l'equivalente teologico leniniano dell'esistenza “esterna" di Dio per un cristiano, e per questo era tanto inferocito con l'empiriocriticista Valentinov.

Sull'ostilità verso la dialettica in Colletti si legga la sintesi collettiana di O. Tambosi, *Perché il marxismo è fallito,* Mondadori, Milano, 2001. Il titolo è berlusconiano, perché il brasiliano Tambosi si era limitato nel titolo originale a polemizzare contro l'eredità hegeliana. Ma questa è l'Italietta in cui viviamo. Interamente collettiano è anche l'uttlissimo lavoro espositivo di L. Albanese, *II concetto di alienazione*, Bulzoni, Roma, 1984. Un buon aggiornamento del dibattito si ha infine in F. Vander, *Contraddizione e divenire,* Mimesis, Milano, 2005.

E questo (per ora) è tutto.

Indice

Premessa

Introduzione
Dialettica e filosofia nella storia bimillenaria del pensiero occidentale

Capitolo primo
La genesi storica, sociale e ideale della filosofia greca

Capitolo secondo *La dialettica di Socrate*

Capitolo terzo *La dialettica di Platone*

Capitolo quarto *La dialettica di Aristotele*

Capitolo quinto *La dialettica dei neoplatonici antichi*

Capitolo sesto *La dialettica dei teologi e dei filosofi cristiani*

Capitolo settimo *La dialettica di Rousseau*

Capitolo ottavo *La dialettica di Kant*

Capitolo nono *La dialettica della prima forma di idealismo moderno: Fichte*

Capitolo decimo *La dialettica della seconda forma di*

idealismo moderno: Hegel

Capitolo undicesimo *La dialettica della terza ed ultima forma di idealismo moderno: Marx*

Capitolo dodicesimo *L'impossibile matrimonio fra dialettica e materialismo*

Capitolo tredicesimo *L'illusoria teologia dialettica unificata di natura e società: la tragicomica storia del materialismo dialettico*

Capitolo quattordicesimo *Le critiche politico-filosofiche alla dialettica da Eduard Bernstein a Lucio Colletti*

Capitolo quindicesimo *La dialettica oggi. L'incubo della fine capitalistica della storia ed il sogno di una utopia concreta di emancipazione*

Capitolo sedicesimo *Conclusione e sintesi*

Capitolo diciassettesimo *Nota bibliografica generale commentata*

Questa breve storia della dialettica è stata pensata e scritta sulla base di un criterio dialettico, quello della compresenza necessaria in una sola unità concettuale di due opposti in correlazione essenziale. Questi due opposti in correlazione essenziale sono l'*Elemento Contingente* e l'*Elemento Permanente* nella produzione di verità filosofiche. Da un lato, tutte le categorie filosofiche sono prodotte all'interno di un ben preciso contesto storico e sociale, non cadono dal cielo, non sorgono da una generica ed improbabile "ispirazione", e non possono evitare un uso ideologico ed una strumentalizzazione politica e religiosa. Questo è il *Contingente*. Dall'altro, queste stesse categorie producono verità (e falsità) filosofiche che sopravvivono al loro tempo ad aiutano gli uomini di tutte le epoche ad interpretare la loro condizione umana. E questo è il *Permanente*. L'unione di *Contingente* e di *Permanente* è l'elemento dialettico della storia della filosofia.

In quindici brevi e concisi capitoli storici vengono indagati alcuni sistemi di pensiero dialettico e non. Si tratta nell'ordine: dell'origine della filosofia greca e di Eraclito, di Socrate, di Platone, di Aristotele, dei neoplatonici antichi e Plotino, dei filosofi cristiani medioevali, di Rousseau, di Kant, di Fichte, di Hegel, di Marx, dei problemi del rapporto fra materialismo e dialettica, della dialettica nel pensiero marxista, della natura sociale e filosofica delle critiche alla dialettica ed infine, per concludere, si tenta una interpretazione "dialettica" della situazione storica attuale.

Il solo modo che ha la carta per scusarsi con gli alberi che sono stati tagliati per confezionarla è quello di fare da supporto materiale ad idee nuove ed originali. Il lettore ne troverà certamente molte, inedite ed a prima vista un po' sconcertanti. L'ideale per aprire quella discussione filosofica radicale e "senza rete" che molti spiriti sensibili oggi auspicano.

Costanzo Preve (1943) ha studiato scienze politiche, filosofia e neoellenistica a Torino, Parigi e Atene nel contesto del clima culturale e politico degli anni Sessanta del Novecento. Ha insegnato per trentacinque anni (1967-2002) filosofia e storia nei licei italiani. Ha pubblicato numerosi libri, saggi ed articoli non solo in italiano, ma anche in altre lingue europee. In questo libro si ha una sintesi, breve ma relativamente completa, delle sue concezioni fondamentali sulla natura della conoscenza filosofica.

ISBN 88-7588-083-2

cc BY NC ND